Wissenschaftliche Handbibliothek.

Zweite Reihe.

Philosophische Lehr- und Handbücher.

IV.

SUMMA PHILOSOPHIAE

EX OPERIBUS

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

PRIMA PARS: LOGICA

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1901.

LOGICA

PRIMA PARS

SUMMAE PHILOSOPHIAE

EX OPERIBUS

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

IUXTA CURSUM PHILOSOPHICUM

COSMI ALAMANNI

INSTITUTA

A

WINFRIDO PHILIPPO ENGLERT

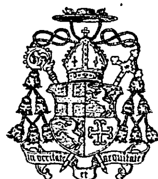
SS. THEOL. ET PHILOS. DOCTORE ET THEOL. PROFESSORE
IN UNIVERSITATE FRIDERICIA GUILELMIA RHENANA



PADERBORNAE

TYPIS ET SUMPTIBUS FERDINANDI SCHOENINGH

MCMI



Die Drucklegung der „Summa Philosophiae S. Thomae Aquinatis tom. I" wird gestattet.

Paderborn, den 23. Juli 1901.

Das Bischöfliche General-Vikariat
Wigger.

Imprimi permittitur.

Paderbornae, die 23. Iul. 1901.

Vicariatus generalis.
Wigger.

LECTORIBUS SALUTEM

Summae philosophicae hic propositae, quae ipsis textibus Angelici Doctoris constat arte quasi musiva ad praeclarum exemplar summae Theologicae ordinatis, *triplex* maxime finis esto.

Primo sit ac principaliter dignandis sacrae Theologiae alumnis propaedeutica quaedam ad summam Theologicam facilius uberiusque percipiendam. Quia nempe haec est eritque liber, quo adolescens Ecclesiae Clerus ad laudem sanae doctrinae Theologicae veluti per eminentiam informetur, insignis cura et industria multa eo conferantur oportet, ut ii, qui sunt quaedam forma inchoata sacerdotum, ad summam Theologicam aeque expendendam ac rite colligendam quam aptissime disponantur moveanturque quam efficacissime. Sed ut Thomas Theologus intelligatur, nemo tantum poterit valere, quantum Thomas Philosophus. Id enim Thomae philosophorum principi proprium est ac singulare, ut scriptis eius fides et ratio non modo iusta societate temperentur, sed quadam etiam cognatione, quam a Deo utriusque auctore uno secum ferunt, inter se contineantur. Quapropter per quandam summam philosophicam ad summam Theologicam iam gratius meliusque procedendum.

Secundo autem haec summa philosophica et magistris et discipulis sese offerat ut firmum quoddam et sacratum fundamentum, in quo praelectionum quotidianarum gravissimo munere catholica pro nostro tempore philosophia secure exstruatur et prospere percolatur. Haec est namque catholica ratio philosophandi: ut quidquid vere ac recte exquisitum sit recentiorum hominum assiduitate, id non nisi cum sapientia

veterum tot saeculis christianis probata benedictaque rite connectendo adsumamus; veteres mirando et venerando, recentes haud despiciundo sed humane et ipsis utendo. Cum ergo, quod nos quidem in schola experti simus, doctrina sancti Thomae inter omnes veteres maioris in animis alumnorum nec capiat vitam plenam nec virescat, nisi viva magistri vox accesserit et per auditum sapientiam eis Angelicam conciliaverit, talis summa, qualis haec est, scilicet quae auctoritatem nativam cum argumentosa simplicitate artius coniungit, reapse instrumentum habebitur disciplinae scholasticae proportionatum atque opportunum: quippe quo non minus ingenio arbitrioque magistri indulgeatur, quam stabili discipulorum institutioni consulatur eorumque incremento copioso. Simul vero summa eadem inservire scholae poterit tamquam praeparatio praeceptioque exoptata nonnullarum permagni momenti quaestionum, quae in parte prima Theologiae fundamentalis seu in demonstratione Christiana saepe brevius tractandae sunt.

Tertio denique id votum est, ut summa haec, cum sancti Thomae illius Doctoris philosophiam arte systematica concludat, ipsa per se ad litteratorum hominum universitatem nonnihil pertineat. Nam ipsorum textuum studio uno et solo posse philosophum quemque scientifice aestimari et existimari, liquet et perspicuum est. Sed ex eis recentioribus, qui Thomam opinione praeiudicata adorturi immanibus suorum errorum portentis Angelicam philosophiam inficiunt infectamque parvipendunt vel prorsus reiiciunt, quotnam vere fuerunt, qui ipsum vel unius tantum quaestionis sermonem tam admirabiliter proprium et expressum a fonte repetiverint? Quin etiam, dum novarum rerum libido per speciem progressurae scientiae ubique vehementius ingravescebat, ipsorum professione catholicorum quidam sollicitiores seu inquietiores eo deducebantur, ut putarent et contenderent, se posse Thomam examinare, Thomam corrigere. At tantae praesumptionis ratio ac via nulla, ni fallimur, alia fuerit nisi ista: quod scilicet Thomam aut totum inadaequate acceperant aut dimidium dure violaverant. Unde nec summis labiis calicem philosophiae eius praeclarum poterant attingere, suas solummodo

novitates cogitando volendoque eisque Thomam subiiciendo. Quae si ita sunt, apparet atque exstat, vere idoneis atque honestis consiliis instructam esse rem, qua ipsa philosophiae Thomisticae exempla germana pacifico omnium usui officiose promittantur.

Haec quae diximus animi nostri sensa ac placita nobis provenerunt obsequenter ut decet meditantibus litteras encyclicas Leonis Papae XIII de philosophia Christiana ad mentem Divi Thomae in scholis catholicis instauranda. Iis namque litteris memoria aeterna dignis Summus ille Pontifex et primus Doctor Ecclesiae iure plane suo magnam optimae philosophiae quaestionem posuit, sustinuit, persolvit. Et quia pro suae sapientiae et potestatis plenitudine divinitus confirmata formam philosophandi ita describebat, ut pontificium hoc documentum usque multa hominum saecula quasi vexillum sublatum non modo Thomistas, sed etiam Christianae philosophiae alumnos omnes conquisiturum sit et provecturum, ideo epistolam ipsam necnon eius mediis in sacris religiosiorem sanctionem — Breve illud de sancto Thoma dicimus patrono studiorum cooptando — scriptis nostris ut faustam sententiam praeficimus.

Qua in causa cum quam plurimum nostrâ intersit iuvenes clericos in re maxima non errare, eos diligentissime hortamur, ut documentis illis iugiter studeant et thesauros ibi reconditos sibi inveniant. Magna enim sapientiae copia de Theologicis et philosophicis rebus iis continetur, nondum in ubertatem prolata omnis.

Ad tantam igitur copiam reperiendum ut adolescentes convenientius adparentur, et epistolarum textus speciebus et titulis illustramus, et totius doctrinae Pontificiae specimen ab eodem Leone veluti adumbratum ex Epistola de rebus Bavariae[1] actutum sistimus in promptu. Ecce enim formam ac normam instituendi alumnos Ecclesiae accurate delineans Pastor et Praeceptor noster edicit, quomodo eos erudiri

[1] Epistola *Officio sanctissimo* dat. 22. Dec. 1887.

oporteat, ut convenienter temporibus utiliterque in muneribus suis versentur.

Et sancit *primo,* praestantissima sacrae Theologiae studia ne attingant prius quam diligentem adhibuerint praeparationem in studio philosophiae. *Secundo* veram philosophiam describit Clerique ex ea utilitates. Philosophiam, inquit, eam intelligimus, intimam solidamque altissimarum indagatricem causarum, patronam optimam veritatis; cuius virtute neque ipsi fluctuent neve abripiantur *omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris,*[1] et queant etiam doctrinis ceteris adiumenta veritatis subministrare, captionibus praestigiisque opinionum discussis et refutatis. Quare *tertio* statuit opera sancti Thomae praecipue ac sedulo pervolvenda. Huius rei gratia, ut opera magni Aquinatis essent in manibus et assidue apteque exponerentur, iampridem monuimus idemque saepius inculcavimus verbisque gravissimis; et gestit animus optimos inde fructus esse a Clero perceptos, perquam optimos uberrimosque spe certa exspectamus. Cuius legis *quarto* reddit rationem triplicem. *Primum,* quia Thomae studium est praeclarissima mentis disciplina atque ad Ipsum Deum via. Scilicet disciplina Doctoris Angelici mire facta est ad conformandas mentes, mire usum parit commentandi, philosophandi, disserendi presse invicteque: nam res singulas dilucide monstrat aliam ex alia continua serie pendentes, omnes inter se connexas et cohaerentes, omnes ad capita pertinentes suprema; tum in contemplationem erigit Dei, qui rerum omnium et caussa effectrix est et vis et summum exemplar, ad quem demum omnis philosophia et homo quantus est debent referri. *Deinde,* quia per Thomam errores tum veterum tum recentium radicitus demuntur. Sic vere per Thomam scientia rerum divinarum et humanarum caussarumque, quibus hae res continentur, quum praeclarissime illustrata, tum

---

[1] Ephes. IV, 14.

firmissime munita est: cuius conflictione disciplinae, veteres sectae errorum penitus corruerunt, itemque novae, nomine potius et specie quam re illis dispares, simul emisere caput et eiusdem ictibus deiectae interciderunt; quod iam non unus ostendit de scriptoribus nostris. *Postremo,* quia Thomas tutam disquisitionis libertatem praestat. Ratio quidem humana ad cognitionem rerum interiorem reconditamque liberâ vult acie penetrare nec non velle potest: verum Aquinate auctore et magistro, hoc ipsum facit expeditius et liberius, quia tutissime facit, omni procul periculo transiliendi fines veritatis. Neque enim libertatem recte dixeris, quae ad arbitrium libidinemque opiniones consectatur et spargit, immo vero licentiam nequissimam, mendacem et fallacem scientiam, dedecus animi et servitutem. Qualis ergo secundum Thomae archetypum doctor catholicus cum discipulis suis esse debeat, *quinto* pulcherrime concluditur. Ille reapse sapientissimus doctor intra veritatis fines graditur, qui non modo cum Deo, omnis veritatis principio et summa, nunquam decertat, sed ipsi adhaeret semper arctissime semperque obsequitur, arcana sua quoquo modo patefacienti; qui neque sancte minus Pontifici romano est dicto audiens et auctoritatem in eo reveretur divinam. Non enim potest praetermitti Domini Iesu Christi sententia dicentis: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.*[1] Quapropter *sexto* pignus bonae spei Ecclesiasticae obsequium Thomae. Eius igitur in schola adolescat et exerceatur Clerus ad philosophiam, ad Theologiam: existet enim vere doctus et ad sacra praelia valens quam qui maxime. Hoc argumento tam facili quam pleno, quod Leo de ratione sacrae iuventutis colendae ipse optime perfecit, apprime perspecto certior sit Theologiae novitius quisque, se posse iam fidentius assurgere ad studia fecunda illarum de sancti Thomae philosophia litterarum Summi Pontificis.

---

[1] Matth. XVI, 18.

Quae cum ita sint, bene quidem se habuerit res nostra usque modo: summam philosophiae ex doctrina germana sancti Thomae componere, inceptum bonum est et opportunum, augustissimi Pastoris scitis et iussis exortum, firmatum, commendatum. At qui sumus nos, qui eam rem moliamur et negotio et labore ingentem? Num nos summam audebimus scribere, summam philosophicam et ad exemplar summae Theologicae formandam et universis magnisque operibus Doctoris Angelici exarandam, summam, cuius ideam sublimem Tullius insinuare videtur: *Circumspectis rebus omnibus,* inquit, *rationibusque subductis summam feci cogitationum mearum omnium?* Confiteamur ex animo, imparitatem nostram nobis satis consciam non irruere in provinciam tandem uni et soli Thomae propriam.

Sed qui Christi in terris Vicarius ex supremo Apostolatus apice universum Dominicum agrum quasi de montis vertice speculatur et regit, Ecclesiae res maximas cogitando et agendo, idem ad instar Patris et Amici ad singularia, si placuerit ei, suaviter condescendit, se immiscens filiis suis in domo Dei. Itaque qui philosophiam Thomae in scholas omnes publica auctoritate revocavit, idem Leo XIII digitum suum intendit ad monstrandum, quomodo quibusque auxiliis summa illa efficiatur.

Dedit enim quoddam Breve[1] de Cosmo Alamanno[2] eoque eximia sua laude celebravit summam philosophicam ab

[1] Dat. 17 April. 1883.

[2] Cosmus Alamannus III cal. sept. an. 1559 Mediolani natus et III id. sept. an. 1575 Societatem Iesu ibidem ingressus, ab an. 1578 philosophiae studio toto pectore incubuit. An. 1584 a Superioribus dignus habitus, qui Romam mitteretur selectis ex omni Societate scholasticis aggregandus, ibi *nactus est magistros, quibus Collegium Romanum nunquam habuit clariores,* Franciscum Suarez 1584—1585 et Gabrielem Vasquez 1585—1588. Quadriennio Romano absoluto Mediolanum reversus, doctoris officium quindecim per annos exercuit: philosophiam professus 1588—1593, Theologiam 1593—1597 et 1600—1603, casus conscientiae 1604—1605. Annis 1598 et 1599, quantum coniectura augurari possumus, valetudine iam fuerit affectus. Id nempe certum est, per causam valetudinis an. 1606 Superiores eum amandasse Ticinum, ut Episcopo adesset. Ubi 1606—1624 commoratus, opus illud potissimum suscepit, scilicet summam philosophicam ex doctrina sancti Thomae condendam. Rem autem tam bene paravit, ut an. 1618 primum ediderit

illo mire contextam.[1] Summam philosophicam D. Thomae Aquinatis, sic effatur Pontifex Supremus, olim Cosmus Alamannus Societatis Iesu Theologus ex immortalibus scriptis Angelici Doctoris contexuit et in lucem emisit, in ordinem philosophicae institutionis redigens omnes philosophiae partes, quas idem Angelicus Doctor in suis operibus insigni sapientiae luce refertis pertractavit. Nos quidem magno in pretio hoc opus habemus, in quo non modo summi Aquinatis Magistri philosophicae doctrinae Eiusdem verbis propositae sunt, sed et in ipsis conclusionibus, quae ab Eo sunt depromptae, argumenta eius plene ac fideliter afferuntur, quae, dum illas philosophica methodo demonstrant, eos opportune refellunt, qui Angelicum Doctorem non rationum momentis, sed auctoritate Aristotelis unice innixum fuisse contendunt.[2] Ac merito putamus, philosophiae cultores

volumen et an. 1623 quintum iam expediverit. At tunc iussus Mediolanum remigrare, *quod vitae reliquum erat, in Collegio Braidensi studiis regendis atque pietate scholarium aliorumque undique ad eum confluentium promovenda consumpsit.* Ibidem an. 1634, cum disputationi Theologicae praesideret, febri implicatus, IX cal. aug. pie obdormivit in Domino: vita defunctus animi pietate et ingenii laude, probitate morum et veritatis studio, obsequio sancti Thomae et doctrinae charitatisque fructibus utique pretiosa.

[1] En descriptionem exactam editionis Ticinensis ab auctore paratae, cuius tamen exemplaria rarissima, adeo ut cl. P. Ehrle unum aliquod in sola Braidensi bibliotheca, nobis vero in bibliotheca regia Berolinensi tantum secunda secundae partis inciderit.

Summa / Totius / Philosophiae / E D. Thomae Aquinatis Doctoris / Angelici Doctrina, / Auctore R. P. Cosmo Alamannio Mediola- / nensi Soc. Iesu Theologo / Pars Prima / Ticini Excutebat Io. B. Rubeus. 1618. 4°; pp. 626 et XVIII.

Prima / Secundae / Partis / Totius / Philosophiae / E D. Thomae Aquinatis Doctoris / Angelici Doctrina. / Auctore R. P. Cosmo Alamannio Mediolanensi Soc. Iesu Theologo. / Papiae MDCXXII. Apud Io. B. Rubeum; pp. 436 et X.

Secunda / Secundae / Partis Summae Philosophiae etc. ut supra. / Ticini Excudebat Io. B. Rubeus. 1623; pp. 389 et XIV.

Tertia / Secundae / Partis Summae Philosophiae etc. ut supra. / Papiae. Ex Typogr. Io. B. Rubei MDCXXIII; p. 599 et XII.

Tertia Pars / Summae / Philosophiae etc. / Papiae. Excudebat Io. B. Rubeus. 1623: pp. 234 et X.

[2] Qua de relatione superioritatis Thomae philosophi ad philosophum Aristotelem, quam Alamannus clarissima luce circumfundit, Supremus

ex eodem opere, quod doctorum hominum illustria testimonia commendarunt, posse feliciter veluti ex sincero fonte Magni Doctoris sapientiam haurire.[1]

Ecclesiae Magister litteris suis Apostolicis *Gravissime Nos* (dat. 30 Dec. 1892): Philosophiam Aristoteleam, inquit, Angelicus scientissime omnium interpretatus est, hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam, christianam fecit, hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate. Hoc ipsum numeratur inter summa beneficia, quae magno Aquinati debet Ecclesia, quod christianam Theologiam cum peripatetica iam tum dominante tam belle sociaverit, ut Aristotelem Christo militantem, iam non adversarium habeamus (Card. Sfortia Pallavicini, Vindicationes Soc. Iesu c. 24).

[1] Quam puram et perfectam observantiae studiique rationem mens Cosmi ad Auctorem Angelicum habuerit, eminet per egregium ac generosum sermonem, quo *sanctissimo doctissimoque Praedicatorum Ordini Cosmus Alamannus Mediolanensis Societatis Iesu Theologus* summae partem primam dedicabat. Libet ergo et aequum est, res momenti maximi excerpere.

Primum, uti Thomas, ita et Alamannus, quae in studiis efficere potuit, non ingenii sui laboribus, sed potius orationis suffragio attribuebat. *Non illius,* inquit, *ego dicti memor, quod perelegans poeta cecinit:* Audaces fortuna iuvat, timidosque repellit, *sed eius, quod in doctorem gentium a Christo Domino electus pronuntiavit:* Omnia possum in eo, qui me confortat, *summa voluptate sum arduum opus agressus. Quare quidquid boni fuerit tam in hac meorum operum quasi quadam praecentione repertum quam in iis, quae postea emanabunt in vulgus, totum erit Christo Domino, eius Sanctissimae Matri Angelicoque Doctori tribuendum; totum, inquam, uni Deo bonorum omnium auctori acceptum referendum, totum Deiparae Virginis et Sanctissimi Doctoris precibus adscribendum.*

Deinde, a prima aetate usque ad exactam discipulus rectus et probus Thoma utebatur magistro et praeceptore. *Quo tempore Mediolani eorum mandato, quibus, ubi sapere coepi, vitae meae commisi rationes, Theologiae tradendae curriculo, Doctorem Sanctum ducem secutus, versabar, adeo me illi addictum, deditum et obstrictum professus sum, ut ne latum quidem unguem, ut vulgo dici solet, ab illius doctrina discesserim, sed eius sententiam in quacumque proposita quaestione secutus, quidquid ille probaret, approbarim, e contrario reprobarim, quidquid reiiceret. Tantus hic meus erga Sanctissimum Doctorem amoris ardor et tanta in illius doctrinam animi mei propensio in nonnullis auditoribus effecit, ut me ad summam philosophicam ex illius mente conscribendam saepius hortarentur et utilitatis inde plurimum et emolumenti ad omnes cum philosophiae tum Theologiae studiosos derivaturum validis rationibus confirmarent.*

Tum, ex hoc indicibilis amoris incendio, quo erga Thomam fervebat, exortum est Cosmo magnum illud vitae suae optatum ac votum, ut scilicet

Auctor fuit insuper Leo, ut aureum hoc opus de integro publicaretur doctorum virorum munibus excellentissime adornatum et celebri Bibliothecae Theologiae et philosophiae scholasticae insertum. Ad novam namque editionem parandam omnibus suis viribus proposito illi perquam paribus concertavere cl. P. Franciscus Ehrle S. I. eiusque illustres collegae P. Franciscus Beringer et P. Augustinus Bringmann et P. Bonifacius Felchlin, eiusdem Societatis Presbyteri. Quorum virorum labore vere improbo editioni auctoris Ticinensi annorum 1618/23 editio Parisiensis annorum 1639/40[1]

Thomam suum non animo tantum, sed re etiam vera imitaretur et conformatione quadam consequeretur: si quidem verus amor in imaginem amati transformat amantem. *Ad summae Theologiae D. Thomae ordinem plane angelicum in philosophia conficienda non voluntate modo proxime accedere, sed imitatione etiam consequi pro ingenii viribus contendi: doctrinam philosophicam eadem prorsus methodo et ratione, qua ille Theologicam, quaestionibus et has articulis quasi quibusdam terminis definivi; in horum singulis argumenta, quae partem oppositam probant, primo loco posui; deinde pro parte altera Philosophi auctoritatem adieci; postea rem universam in articuli corpore, more institutoque Sanctissimi Doctoris fusius explicatam variis rationibus ex eius doctrina collectis ita confirmavi, ut non illius modo sensum, sed verba etiam ipsissima protulerim, quae rei veritatem planius aperirent.*

Immo, tam plenus erat Thomae, eiusque obsequium ipsi tam connaturale, ut id divinitus sibi evenisse profiteretur. Planum enim faciendo atque probando, *cur ad id muneris obeundum, quod ab erudito et docto viro ex Patribus Dominicanae familiae expeti debuisset, ultro se intruserit: sese mihi,* inquit, *tam utilis et fructuosa cogitatio divinitus opinor obtulit, ita penitus insedit in animo, nullo ut evelli modo potuerit, sed ad sese illum non modo non invitum et repugnantem, sed plane gaudentem etiam rapuit et libentem.*

[1] Canonici Regulares sancti Augustini provinciae Gallicanae, *quorum caput est Parisiis celeberrimum s. Genovevae monasterium* atque institutum, an. 1639, Alamanno an. 1634 defuncto, novam instruxerunt editionem simulque volumini isti quinto editionis Ticinensis, cui deerat ultima lima, eo quod, ut P. Ehrle opinatur, *urgebat redeundi Mediolanum necessitas,* plures quaestiones et articulos aptaverunt. Neve quid desideraretur, volumen sextum, quod Ethicam complectitur, conceperunt de integro. Quae complementa ut fierent, et consilium iniit et praecipuum laborem praestitit P. Iohannes Fronteau, cancellarius tum s. Genovevae, tum universitatis Parisiensis.

Ecce titulos huius editionis Parisiensis:

Summa Philosophiae / D. Thomae / Aquinatis / Doctoris Angelici / Ex Variis Eius libris In Ordinem / Cursus Philosophici accommodata. / Auctore R. P. Cosmo Alamannio Mediolanensi / Societatis Iesu Theologo. / Hactenus In Galliis Desiderata, Nunc Demum / Canonicorum Regularium Ordinis S. Augu-

accuratissime collata; universi sancti Doctoris et Aristotelis loci, qui in his editionibus indicantur, in suis sedibus inquisiti, explorati, emendati, refecti; Cosmi artificium totum nova hac editione annorum 1885/94[1] nunc demum primo omnibus numeris absolutum.

---

stini Congregationis Gallicanae / opera et studio in usum scholae suae Philosophicae luci data, et / Philosophia Morali ipsaque pro maiori parte / Metaphysica recens adaucta. / In hoc toto opere unus D. Thomas loquitur. / Parisiis / Apud Car. Rouillard, MDCXL; fol. pp. 218 et XII. Aliqua vero exemplaria habent: Parisiis. Apud Petrum Billaine, viâ Iacobaeâ, sub signo bonae Fidei. MDCXXXIX.

Prima / Secundae Partis / Totius / Philosophiae / E D. Thomae Aq. Doctoris / Angelici Doctrina. / Auctore R. P. Cosmo Alamannio Mediolanensi / Soc. Iesu Theologo. / Parisiis. / Apud Petrum Billaine, / MDCXXXIX; pp. 155 et VI.

Secunda / Secundae / Partis Summae / Philosophicae / E D. Thomae, etc. / Parisiis. Apud Petrum Billaine, / MDCXXXIX; pp. 138 et VII.

Tertia / Secundae / Partis Summae / Philosophiae, etc. / Parisiis, etc. pp. 206 et VI.

Tertia Pars / Summae Philosophicae / E D. Thomae Aq. / Doctoris Angelici / Doctrina. / Huic operi recens addita. / Parisiis, etc.; pp. 110 et VII.

Quarta Pars / Summae Philosophicae / E D. Thomae Aq. / Doctoris Angelici / Doctrina. / In hac editione pro maiori parte adaucta, et ad desideratum sui complementum perducta. / Parisiis, etc.; pp. 262 et VII.

[1] Bibliotheca Theologiae et philosophiae scholasticae selecta atque composita a Francisco Ehrle, S. I. — Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in ordinem cursus philosophici accommodata a Cosmo Alamanno, S. I. Editio iuxta alteram Parisiensem vulgatam a Canonicis Regularibus Ord. S. Aug. Congregationis Gallicanae adornata a Bonifacio Felchlin et Francisco Behringer, Soc. Ies. Presb. Parisiis, MDCCCLXXXV/XCIV. Sumptibus et typis P. Lethielleux, editoris.

Tomus I Sectio I: Felchlin et Beringer, Logica, MDCCCLXXXV; pp. 394 et XVI. — Sectio II: Beringer, Physicae pars prima, MDCCCXXXVIII; pp. 252 et VIII. — Tomus II Sectio III: Beringer, Physicae pars secunda, MDCCCXC; pp. 256 et VIII. — Sectio IV: Bringmann, Physicae pars tertia, MDCCCXC; pp. 405 et VIII. — Tomus III Sectio V: Bringmann, Ethica MDCCCXCI; pp. 216 et XII. — Sectio VI: Bringmann, Metaphysica, MDCCCXCIV; pp. 522 et XVIII.

Postremum hanc sectionem coronat index rerum exactissimus et praedives, pp. 597—625, *quem debemus praecipue diligentiae sollertiaeque* P. Georgii Fell, S. I.

Monemus, P. Ehrle eidem sectioni VI addidisse appendicem, pp. 523—588, qua denuo eduntur Tractatus de formis et Quaestio de principio individuationis. De cuius Tractatus genuitate dubia dissertationem fecit novis antiquiorum codicum manu scriptorum studiis et artis criticae subsidiis tantopere gravem,

Commotis igitur auribus mentibusque nostris ad vocem illam Leonis paternam ac validissimo hoc novo Alamanni praesidio laete accepto sane conamur, summam philosophicam nostram pro iis, quas principio praefati sumus, causis finalibus nostris eliquare.

Nam mare quoddam vastum atque apertum Alamanni Opus prope giganteum, nec navium patiens eorum, qui humanitatis stadio emenso uno tantum vel duobus annis philosophicis in Theologiae portum pervehantur. Ideo ex mari illo tales rivos doctrinae Angelicae deducere, quales et medio generi studiosorum pervii sint et temporum necessitatibus accommodatiores, adeo ut Thomas in iis facilius reviviscat, profundiores agat radices et uberiores undique ferat fructus: hoc negotium nostrum, hi nostri labores. Maior nempe utilitas auditorum suprema nobis lex semper vereque nostrum programma. Proinde aliqua ex opere Alamanni a nobis resecata, omnia scilicet nostrae aetati minus necessaria seu minus utilia; alia autem nonnulla etiam adnexa; et repetitiones taediosae penitus amputatae: ita tamen, ut fuerit modus in rebus, fuerint certi denique fines. Integrum enim incolumemque relinquimus ex universis rerum capitibus Alamannum ipsum, quippe quem tueatur laudetque Summus Pontifex nosque summo ardore veneremur.

Quo in onere enixe fruentes bono cl. P. Ehrle consilio, quod in prooemio novae editionis suadetur, aegre caremus completa operum Aquinatis editione Leonina, *qua quae genuina, quae spuria accuratius quam ab Echardo et Rubeo factum est, sit determinatum, verbaque ipsa genuinorum operum ad manuscriptorum fidem correcta ac restituta.*

---

ut iam propius vero esse videretur, affirmare, Herveum, Ordinis Praedicatorum ministrum generalem (1318/23), fidelem sagacemque Thomae discipulum, istum exarasse. Textum penitius recensuit ad editionem Venetam anni 1513, *cum qua codex Florentinus plerumque consentit.* Quaestionem de principio individuationis ab Opusculo eodem titulo inscripto probe distinguendam, quae certo spuria est, licet sapiat doctrinam Thomae, secundum editionem primam Venetam anni 1588 restituit. Praefationibus autem praeclarissimis suis nunc primum vitam Alamanni integre narratam nobis est largitus necnon Iohannis Frontonis illius memoriam celebravit ex codicibus manu scriptis, qui Parisiis in bibliotheca s. Genovevae asservantur.

Quo instantius hoc desiderium, eo gratior nobis iugis usus voluminum illorum, quae a meritissimis Patribus O. P. iam prolata sunt in lucem. Ubicumque autem contingit, ut ex iis scriptis, in quibus subest suspicio, aliquis textus Alamanni summae inseratur, quin eum simpliciter expungere possimus expunctumque meliori substituto abunde compensare — id quod raro accidit —, ibi tales sedes infirmas sufficienter adminiculamur ac corroboramus aliis additis sine ulla dubitatione certis et germanis.

Illud vero quam maxime nitimur, ut summa nostra formaliter etiam quasi in sinu suo intimisque ex suis partibus paulisper imitetur summam Thomae Theologicam. Scilicet textus sancti Auctoris ita seligimus et componimus, ut quantum fieri possit, Operis Thomistici attingantur dotes vere angelicae. Quae sint, ni fallimur, septemplices. *Prima:* proprietas terminologiae cum eiusdem familiaritate; *secunda:* dispositio dilucida cum plenitudine cumulata; *tertia:* simplicitas brevis cum profunditate immensa; *quarta:* suavitas facilis cum maiestate stupenda; *quinta:* copia inquisitionum, obiectionum, responsionum, solutionum cum mira spiritus expletione ac quietatione; *sexta:* strenua abstractio cum alta contemplatione; *septima:* rerum absolutio perfecta cum animi sanctificatione pretiosa. At cum Angelicus ille Vir universam Theologiae provinciam hac mira arte et discretione per summam suam rexerit, ita ut fortiter doceat et dulciter permoveat: num velle eam summam philosophice aemulari, ex ipsius licet opibus philosophicis, tamen nihilominus est experiri, quam nihil possimus? Esto; non repugnabimus. Nos maxime consolemur oportet illo Propertii: *quod si deficiant vires audacia certe laus erit: in magnis et voluisse sat est.*

Quod porro exteriorem summae huius rationem attinet, adnotamus citari Thomam iuxta editionem Pianam et, quoad fieri poterit, Leoninam, Aristotelem iuxta editionem Bekkeri, cuius ad divisiones Parisiensis anni 1871 sqq. fere assimulatur. Index autem quaestionum articulorumque textuum sedibus principalioribus dignitate operum digestis instruitur et comparatur, ut sit promptuarium quoddam doctrinae

sancti Doctoris et incipientibus et maturioribus non ingratum. Eas enim sedes apud ipsum Thomam respiciendo et sic aut sui iuris studio privato aut seminariorum sive circulorum exercitiis ipsum Thomam sensim pedetemptimque intelligendo scholares praedivitem illam consequentur et adaugebunt haereditatem, quae innumeris Ecclesiae sapientibus per plura et feliciora saecula praesidio erat et gratiae apud Deum atque homines.

Accipiat igitur alumna sacrorum inventus hanc philosophiae Thomisticae summam e manibus animisque nunquam dimittendam: est nempe summa Christianae fidei et documentis Ecclesiae ex toto consona, est quid ingenuum doctrina et firmum sententia, est quid ad summam Theologiae introductorium et praeparatorium.

Tanta ergo talique summa laete ac digne accepta, iam *primum* Logicae iter strenue ingrediantur, arduum quidem atque intendens, sed necessarium omnino et ferens ad finem. Ecce partem primam! *Deinde,* itinere hoc bene peracto, visitemus regiones philosophiae realis latissimas: et *primo* philosophiae naturalis campum floridum, *secundo* Metaphysicae montes praecelsos et fulgidos, quorum altissimo, Theologia scilicet naturali, coeli tanguntur. Ecce partem secundam, subdivisam in primam et secundam! *Tum denique,* montibus illis ascensis, Ethicae tractus frugifer in dorso montium porrectus prospectetur et perlustretur. Ecce partem tertiam!

Quibus viis rite correptis, licitum erit nobis, patriam nostram adpetere, sacram dicimus Theologiam ipsam in summa Theologiae perfectissime subsistentem: quae est simpliciter dignior omnibus aliis scientiis, et maxime sapientia inter omnes sapientias humanas, et supplet omnes defectus philosophiae. Divinae namque revelationis lumine supernaturali Deum considerat et res universas, secundum quod habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem; et per fidem nobis infusam ipsi primae veritati inhaeret propter eam ipsam. Et sic cursus Christianus scientiarum, splendens et fovens incomparabili sua integritate et formositate, per philosophiam et Theologiam miro conficitur ordine atque incremento: cum comprehensis iis, quae lumine naturali possunt cognosci, altiora

homine, quae Deus nobis revelavit in mysterio, magistratu fidei addiscantur. Quibuscunque vero in his philosophiae et Theologiae palaestris bene exercitis ab Ecclesia partes et honores pastorum mandabuntur, nihil ambigendum, quin Ecclesiae futuri sint curiones idonei et civitati humanae viri utiles.

Reliquum est, ut pronuntiemus, si quid boni a nobis praestetur — de quo aliorum sit iudicium, qui et Alamanni articulos singulos et nostrorum temporum necessitates noverint —, meritum esse ipsi Alamanno necnon cl. editoribus eius, sed tamen soli Deo gloria: *a quo omnis sapientia est, qui creavit illam in Spiritu sancto et effudit illam super omnia opera sua, in Christo Iesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio* (Eccli. I, 1—10; Col. II, 3; I Cor. I, 30). Si quid minus placuerit commilitonibus nostris et iudicibus, in nos nostramque imparitatem nimiam conferantur causa et culpa. Sed utcumque est — ut, quae conscribimus, Deum et Dominum Iesum Christum Salvatorem nostrum ipsa per se quodammodo confiteantur Eumque pro nobis deprecentur, finem decernimus imponere praefationi huic, scriptum nostrum quasi consecrantes per eas quae sequuntur orationes sapientissime institutas et pulcherrime connexas, adprobatas a Leone XIII Pontifice Maximo.

Itaque vale, o lector benevole, ora et labora, et confide, tempore opportuno Ecclesiam non posse non habere suas in Christo veritatis victorias.

Datum Bonnae ad Rhenum, die festo sancti Thomae, anno MCMI.

Winfridus Philippus Englert.

LEONIS PAPAE XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

DE COLENDA S. THOMAE PHILOSOPHIA

I

EXORDIUM

1. CHRISTI ECCLESIA VERITATIS REVELATAE MAGISTRA ETIAMQUE CONSTANS PHILOSOPHIAE VIGIL

AETERNI Patris Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinae sapientiae lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum caelos iterum ascensurus, Apostolis praecepit, ut *euntes docerent omnes gentes*[1]; Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi: neque diu permansissent caelestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cum erecta promissis, tum imitata caritatem, sic iussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de religione praecipere et cum erroribus perpetuo dimicare. Huc sane pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatae leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et ius et officium est docendi et confirmandi fratres in fide.

Quoniam vero, Apostolo monente, *per philosophiam et inanem fallaciam*[2] Christifidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiae Pastores muneris sui perpetuo esse duxerunt etiam veri

[1] Matth. XXVIII, 19. [2] Coloss. II, 8.

nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicae normam ubique traderentur humanae disciplinae omnes, praesertim vero *philosophia,* a qua nimirum magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio.

2. EPISTOLAE ENCYCLICAE HUIUS PROPOSITUM

Id ipsum et Nos inter cetera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quae et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

II

PERTRACTATIO

PARS PRIMA

HOMINUM E BONA PHILOSOPHIA UTILITATES

1. UTI PHILOSOPHIA PRAVA MALORUM HUIUS AETATIS CAUSA FECUNDA, ITA RECTUS PHILOSOPHIAE USUS DIVINA ORDINATIONE GENERIS HUMANI ADIUMENTUM NATURALE PRAECIPUUM

Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quae publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cum eorum quae premunt, tum eorum quae pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, e scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet.

Equidem non tantam humanae philosophiae vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse iudicemus: sicut enim, cum primum est religio christiana constituta, per admirabile fidei lumen *non persuasibilibus humanae sapientiae verbis* diffusum, *sed*

in ostensione spiritus et virtutis[1], orbi terrarum contigit ut primaevae dignitati restitueretur; ita etiam in praesens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei exspectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant. Sed neque spernenda, neu posthabenda sunt naturalia adiumenta, quae divinae sapientiae beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adiumentis rectum philosophiae usum constat esse praecipuum. Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat.

Igitur postulat ipsius divinae Providentiae ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia praesidium quaeratur: quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse praeclarissimorum Ecclesiae Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreviter complexus est magnus Augustinus, *huic scientiae tribuens . . . illud quo fides saluberrima . . . gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*[2].

2. PHILOSOPHIA AD FIDEM ITER QUODDAM

Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo *praevia ad christianam fidem institutio*[3], modo *christianismi praeludium et auxilium*[4], modo *ad Evangelium paedagogus*[5] non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet, accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quaedam vera, quae vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione praelucente, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint. *Invisibilia enim ipsius,* ut Apostolus inquit, *a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur,*

---

[1] I Cor. II, 4. [2] De Trin. lib. XIV, c. 1.
[3] Clem. Alex., Strom. lib. I, c. 16; l. VII, c. 3.
[4] Orig. ad Greg. Thaum. [5] Clem. Alex., Strom. I, c. 5.

sempiterna quoque eius virtus et divinitas[1]; et *gentes quae legem non habent ... ostendunt* nihilominus *opus legis scriptum in cordibus suis*[2]. Haec autem vera, vel ipsis ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatae doctrinae commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianae suffragari. Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiae Patribus saepe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam eius rei et prope figuram agnoscunt in Hebraeorum facto, qui Aegypto excessuri, deferre secum iussi sunt argentea atque aurea Aegyptiorum vasa cum vestibus pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni veri Numinis ea supellex dedicaretur, quae prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocaesariensis[3] laudat Origenem hoc nomine, quod plura ex ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianae sapientiae et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cum Gregorius Nazianzenus[4], tum Gregorius Nyssenus[5] in Basilio Magno et laudant et probant; Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Iustino, in Irenaeo, aliisque permultis[6]. Augustinus autem, *Nonne aspicimus,* inquit, *quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Graeci?*[7] Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinae segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiorem certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanae mentis facultates instauravit et auxit.

Ecquis autem non videat, iter planum et facile per huiusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri?

3. FIDEI PRAEAMBULA ET MOTIVA CREDIBILITATIS PHILOSOPHIAE FRUCTUS PRETIOSI

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quae ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinae sapientiae eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum

---

[1] Rom. I, 20. [2] Ib. II, 14—15. [3] Orat. paneg. ad Origen.
[4] Vit. Moys. [5] Carm. I, Iamb. 3. [6] Epist. ad Magn.
[7] De doctr. christ. l. II, c. 40.

stultitia, qui *de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum qui est; neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex*[1]. Igitur primo loco magnus hic et praeclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri*[2].

Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa iustitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet.

Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis certae veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse: atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adiungunt, non temere adiungere, tamquam doctas fabulas secutos[3], sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinae subiicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) *ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*[4].

4. PHILOSOPHIA BENE EXCULTA THEOLOGIAE ARTIFEX ET INTERPRES

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae caelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant; demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur.

Nec silentio praetereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quae creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus[5]

---

[1] Sap. XIII, 1. [2] Ibid. 5. [3] II Petr. I, 16.
[4] Const. dogm. de Fid. Cath., cap. 3. [5] Const. cit., cap. 4.

fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitae fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum, praesertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam *tum ex eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* peti oportere[1].

5. VINDICATIO VERITATUM FIDEI PHILOSOPHIAE OFFICIUM NOBILE

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant resistere. Quam ad rem, magna est philosophiae laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. *Est quidem,* sicut Clemens Alexandrinus testatur, *per se perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem graeca philosophia veritatem non facit potentiorem; sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineae apta sepes et vallus*[2]. Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatus plerumque a philosophica ratione mutuantur, ita divinarum scientiarum defensores plura e philosophiae penu depromunt, quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanae rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat. Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam commemorat S. Hieronymus scribens ad Magnum: *Ductor christiani exercitus Paulus et orator invictus, pro Christo causam agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei: didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium, et Goliath superbissimi caput proprio mucrone truncare*[3]. Atque ipsa Ecclesia istud a philosophia praesidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam iubet. Etenim Concilium Lateranense V, posteaquam constituit *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse, eo quod verum vero minime contradicat*[4], philosophiae doctoribus praecipit, ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur: siquidem, ut

[1] Const. cit., cap. 4.
[2] Strom. lib. I, c. 20.
[3] Epist. ad Magn.
[4] Bulla *Apostolici regiminis*.

Augustinus testatur, *si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest*[1].

6. LEGES ET CONDICIONES FERTILITATIS PHILOSOPHICAE VERAE

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus, afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite numquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quae cuiuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriae infirmitatis conscia, maiora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro lubitu interpretari; sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillae et pedissequae, famulari caelestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio, attingere.

In iis autem doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam: non ita tamen, ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur. Imo, cum constet, ea, quae revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quae fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatae doctrinae repugnare intellexerit.

7. FIDEI REMUNERATIONES ERGA PHILOSOPHIAM ABUNDANTES

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanae naturae plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinae auctoritati subiiciatur, e nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis iugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiaeque fastigium progrediatur.

Sed haec plena erroris et fallaciae sunt; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei, ex qua omnium bonorum fontes etiam in

[1] Epist. 143, (al. 7) ad Marcellin., n. 7.

civilem societatem fluxere, sponte reiiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.

Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quae fidei repugnant, et in probandis, quae cum fide cohaerent, digne ac perutiliter rationem exercent: in illis enim prioribus, caussas erroris deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsae fulciuntur, vitium dignoscunt: in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrentur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et explicari facultates qui neget, ille veri falsique discrimen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendat necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus praeclara beneficia, quae per fidem rationi praestantur, his verbis commemorat: *Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit*[1]. Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides, veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignae potius Deo grates essent habendae, vehementerque laetandum, quod, inter multas ignorantiae caussas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quae, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

PARS SECUNDA

COMPROBATIO SENTENTIAE EX HISTORIA ECCLESIAE

1. AXIOMA PATRUM ET DOCTORUM: CHRISTUS RESTITUTOR HUMANAE ETIAM SCIENTIAE

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiae respiciatis, cuncta, quae paullo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla

[1] Const. dogm. de Fid. Cath., cap. 4.

vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum caussa et principio, de ultimo fine hominis, aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium.

Contra vero primi Ecclesiae Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinae voluntatis consilio, restitutorem humanae etiam scientiae esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia[1], et *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*[2], veterum sapientium libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere: prudentique delectu quae in illis veredicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel reiectis. Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiae defensionem martyres fortissimos, magnae animae prodigos, contra tyrannorum saevitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut haereticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanae praesidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiae primordiis, catholica doctrina eos nacta est adversarios multo infensissimos, qui christianorum dogmata et instituta irridentes, ponebant plures esse deos, mundi materiam principio caussaque caruisse, rerumque cursum caeca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinae providentiae consilio administrari. Iamvero cum his insanientis doctrinae magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos *Apologetas* nominamus, qui, fide praeeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerent, unum Deum, omni perfectionum genere praestantissimum esse colendum; res omnes e nihilo omnipotenti virtute productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.

2. EXEMPLA A SANCTO IUSTINO USQUE SANCTUM AUGUSTINUM

Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Iustinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas graecorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca graecorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Quadratus,* et *Aristides, Hermias* et *Athenagoras* per illud tempus egregie praestiterunt.

---

[1] I Cor. I, 24. [2] Coloss. II, 3.

Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenaeus,* martyr invictus, Ecclesiae Lugdunensis Pontifex: qui cum strenue refutaret perversas orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines romani imperii disseminatas, *origines haereseon singularum* (auctore Hieronymo), *et ex quibus philosophorum fontibus emanarint . . . explicavit*[1].

Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus sic, honoris caussa, commemorat: *Quid in illis indoctum? imo quid non de media philosophia est?*[2] Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiae historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima.

Hunc secutus *Origenes,* scholae Alexandrinae magisterio insignis, graecorum et orientalium doctrinis eruditissimus, perplura eademque laboriosa edidit volumina, divinis litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna; quae licet erroribus, saltem ut nunc extant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur.

Pugnat cum haereticis *Tertullianus* auctoritate sacrarum Litterarum; cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque obiiciat: *Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, aequamur*[3].

Arnobius etiam, vulgatis adversus gentiles libris, et *Lactantius* divinis praesertim Institutionibus, pari eloquentia et robore dogmata ac praecepta catholicae sapientiae persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut Academici solent[4], sed partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes[5].

Quae autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quaestionibus, magnus *Athanasius* et *Chrysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium iudicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur.

Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta, adiungimus *Basilium* magnum et utrumque *Gregorium,* qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis, exiissent philosophiae omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinae opes inflammato

---

[1] Epist. ad Magn. [2] Loc. cit. [3] Apologet. § 46.
[4] Inst. VII, cap. 7. [5] De opif. Dei, cap. 21.

studio pepererat, eas ad haereticos refutandos, instituendosque christianos converterunt.

Sed omnibus veluti palmam praeripuisse visus est *Augustinus,* qui ingenio praepotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suae aetatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiae locum non attigit; imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet; sive cum, Academicorum aut Manichaeorum commentis deletis, humanae scientiae fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et caussas est persecutus? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et aeternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit?

Post id tempus per Orientem *Ioannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boëthius* et *Anselmus,* Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt.

3. SCHOLASTICAE DISCIPLINAE
PENSUM MAGNUM, ORIGO DIVINA, FONTES OPTIMI, NECESSITAS URGENS, DOTES PRAECLARAE, PROPRIUM AC SINGULARE

Exinde mediae aetatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem.

Quae autem scholasticae disciplinae sit origo, indoles et excellentia, iuvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri Praedecessoris Nostri, Sixti V, fusius aperire: »Divino Illius munere, qui solus dat spiritum scientiae et »sapientiae et intellectus, quique Ecclesiam suam per saecu»lorum aetates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis »praesidiis instruit, inventa est a maioribus nostris sapien»tissimis viris, Theologia scholastica, quam duo potissimum »gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bo»naventura, clarissimi huius facultatis professores, . . . excel»lenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis »excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, mul»tisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt. Et »huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, »quae ab uberrimis divinarum Litterarum, summorum Pon»tificum, sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat,

»semper certe maximum Ecclesiae adiumentum afferre potuit, »sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et inter- »pretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et »explicandos, sive ad varios errores et haereses detegendas »et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus iam ad- »venerunt tempora illa periculosa ab Apostolo descripta, et »homines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in peius, »errantes et alios in errorem mittentes, sane catholicae fidei »dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis perne- »cessaria est.«[1] Quae verba quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem praeclarae dotes, quae Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex addit, »apta illa et inter se nexa rerum et caussa- »rum cohaerentia, ille ordo et dispositio tamquam militum »in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones et distinc- »tiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputa- »tiones, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, »haereticorum mendacia multis praestigiis et fallaciis invo- »luta, tamquam veste detracta, patefiunt et denudantur«[2], praeclarae, inquimus, et mirabiles istae dotes unice a recto usu repetendae sunt eius philosophiae, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt.

Praeterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam arctissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuissent.

PARS TERTIA

SANCTUS THOMAS AQUINAS DOCTOR PRINCEPS EIUSQUE PHILOSOPHIA PERFECTE INSTAURANDA

1. THOMAE MUNUS, PERSONA, RATIO PHILOSOPHANDI PERFECTIOQUE

Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas;* qui, uti Caietanus animadvertit, veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est*[3]. Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in

---

[1] Bulla *Triumphantis,* an. 1588. [2] Bull. cit.
[3] In 2^{m} 2^{ae}, q. 148, a. 4. in fin.

unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur.

Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinae splendore complevit. Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit.

Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta.

2. THOMAS ORDINUM RELIGIOSORUM ET ACADEMIARUM MAGISTER

Has ob caussas, doctissimi homines, superioribus praesertim aetatibus, Theologiae et philosophiae laude praestantissimi, conquisitis incredibili studio Thomae voluminibus immortalibus, angelicae sapientiae eius sese non tam excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt.

Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum iussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomae studere et religiosius haerere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicianam familiam praetereamus, quae summo hoc magistro iure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos,

Carmelitas, Augustinianos, Societatem Iesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quae olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Conimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen aetate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

3. THOMAS A ROMANIS PONTIFICIBUS CONCILIISQUE OECUMENICIS SUMME LAUDATUS

Sed, quod pluris est, Romani Pontifices Praedecessores Nostri sapientiam Thomae Aquinatis singularibus laudum praeconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI[1], Nicolaus V[2], Benedictus XIII[3] aliique testantur, admirabili eius doctrina universam Ecclesiam illustrari; S. Pius V[4] vero fatetur eadem doctrina haereses confusas et convictas dissipari, orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus; alii cum Clemente XII[5], uberrima bona ab eius scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiae doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur. Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam: *Volumus et tenore praesentium vobis iniungimus, ut B. Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare*[6]. Urbani autem exemplum Innòcentius XII[7] in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV[8] in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt.

His vero Pontificum Maximorum de Thoma Aquinate iudiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat:

---

[1] Bulla *In Ordine*. [2] Breve ad FF. Ord. Praedic. 1451.
[3] Bulla *Pretiosus*. [4] Bulla *Mirabilis*. [5] Bulla *Verbo Dei*.
[6] Const. 5ª dat. die 3 Aug. 1368 ad Cancell. Univ. Tolos.
[7] Litt. in form. Brev., die 6 Febr. 1694.
[8] Litt. in form. Brev., die 21 Aug. 1752.

Huius (Thomae) *doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut numquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus*[1].

Ipsa quoque Concilia Oecumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris, adversus errores Graecorum, haereticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem.

Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Postremo haec quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, praeconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter haereticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse *cum omnibus* catholicis doctoribus *subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare*[2] — Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

4. PHILOSOPHIA THOMAE ULTIMIS HISCE TEMPORIBUS STUDIO NOVITATIS MALE DIMISSA IDEOQUE PLANE RESTITUENDA

His rebus et caussis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim praeclarasque utilitates eius disciplinae philosophicae, quam maiores nostri adamarunt, iudicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit: praesertim cum philosophiae scholasticae et usum diuturnum et maximorum virorum iudicium, et, quod caput est, Ecclesiae suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinae locum nova quaedam philosophiae ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutares, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Adnitentibus enim Novatoribus saeculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quaelibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiae

[1] Serm. de S. Thom. [2] Beza — Bucerus.

plus aequo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae. A multitudine sententiarum ad haesitationes dubitationesque persaepe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.

Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse: qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de caussa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in seipa residere caussam et culpam.

Quae cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt: id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinae pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur.

Et simili modo de sacra Theologia iudicetur; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet; sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum*[1] esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine Vestro, Venerabiles Fratres, eamdem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi Nostri laetitia cognovimus. Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant: reliquos vero omnes ex Vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos, ex angelico Doctore iugi et praedivite vena dimanantes, studiosae iuventuti large copioseque universi praebeatis.

---

[1] Sixtus V, Bull. cit.

5. RESTAURATIO PHILOSOPHIAE THOMISTICAE INSTITUTIONI IUVENTUTIS PRAESERTIM ECCLESIASTICAE ET CONVERSIONI HOMINUM A FIDE PRAETEXTU SCIENTIAE DEVIORUM MAXIME PROFUTURA

Quae autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt.

Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cuiusdam sapientiae, christiana fides oppugnari soleat, cuncti adolescentes, sed ii nominatim qui in Ecclesiae spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinae pabulo ob eam caussam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant caussam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper*, secundum Apostolica monita, *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est, spe*[1]*;* et *exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere*[2].

Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, praeter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

6. PHILOSOPHIAE THOMISTICAE MIRA VIS IN CULTURAM SCIENTIAE HUMANAE, PRAECIPUE SOCIALIS

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur. Quae enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et aequo summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate; quae scilicet de his rebus et aliis generis eiusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti periculosa esse dignoscuntur.

---

[1] I Petr. III, 15. [2] Tit. I, 9.

Demum cunctae humanae disciplinae spem incrementi praecipere, plurimumque sibi debent praesidium polliceri ab hac, quae Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione. Etenim a philosophia, tamquam a moderatrice sapientia, sanam rationem rectumque modum bonae artes mutuari, ab eaque, tamquam vitae communi fonte, spiritum haurire consueverunt. Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiae stetit; neglectas vero et prope obliteratas iacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia.

7. PHILOSOPHIA THOMISTICA
PROFECTUI DISCIPLINAE PHYSICAE NECESSARIA AC FAMILIARIS

Quapropter etiam physicae disciplinae, quae nunc tanto sunt in pretio, et tot praeclare inventis singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum praesidii sunt habiturae. Illarum enim fructuosae exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturae; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem, et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere iuvat, nonnisi per summam iniuriam eidem philosophiae vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturae arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiae dediderunt, ut non etiam multum operae in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quae recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Praeterea, hac ipsa aetate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicae conclusiones et philosophica Scholae principia nullam veri nominis pugnam existere.

III

PERORATIO

1. EXHORTATIO AD EPISCOPOS

Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.

Ceterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem Academiae a Vobis institutae aut instituendae illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant.

Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.

2. ADIUTORIUM A DEO IMPLORANDUM

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia coepta, Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis[1] appellatur; quibus etiam monemur, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum* esse, *descendens a Patre luminum*[2]. Et rursus: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei*[3].

Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris angelici, qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse,

[1] I Reg. II, 3. [2] Iac. 1, 17. [3] Ibid. v. 5.

quam divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus, ut in Ecclesiae filios spiritum scientiae et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberiores percipiendos divinae bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariae, quae sedes sapientiae appellatur, efficacissimum patrocinium apud Deum interponite; simulque deprecatores adhibete purissimum Virginis Sponsum B. Iosephum, et Petrum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum, impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et caelestis sapientiae lumine compleverunt.

Denique divini auxilii spe freti, et pastorali Vestro studio confisi, Apostolicam benedictionem, caelestium munerum auspicem et singularis Nostrae benevolentiae testem, Vobis omnibus, Venerabiles Fratres, universoque Clero et populo singulis commisso, peramanter in Domino impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum, die 4 Augusti an. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.

LITTERAE APOSTOLICAE

IN FORMA BREVIS

DE SANCTO THOMA STUDIORUM PATRONO

I

STATUS REI PROPOSITAE

1. SANCTUS THOMAS AQUINAS IAMDIU PATRONUS MULTARUM SCHOLARUM

Cum hoc sit et natura insitum et ab Ecclesia catholica comprobatum, ut a viris sanctitate praeclaris patrocinium, ab excellentibus autem perfectisque in aliquo genere exempla ad imitandum homines exquirant; idcirco Ordines religiosi non pauci, Lycea, Coetus litteratorum, Apostolica sede approbante, iamdiu magistrum ac patronum sibi sanctum Thomam Aquinatem esse voluerunt, qui doctrina et virtute, solis instar, semper eluxit.

2. EPISCOPORUM DOCTORUMQUE DESIDERIUM PATROCINII ILLIUS NOSTRIS TEMPORIBUS AUCTUM

Nostris vero temporibus, aucto passim studio doctrinarum Eius, plurimi extiterunt, qui peterent, ut cunctis ille lyceis, academiis, et scholis gentium catholicarum, huius Apostolicae Sedis auctoritate, Patronus assignaretur. Hoc quidem optare se plures Episcopi significarunt, datis in id litteris cum singularibus tum communibus; hoc pariter studuerunt multarum academiarum sodales et collegia doctorum supplice atque humili obsecratione deposcere.

Quorum omnium incensas desiderio preces cum differre visum esset, ut productione temporis augerentur, idonea ad rem opportunitas accessit ab Encyclicis Litteris Nostris *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda,* quas superiore anno hoc ipso die publicavimus. Etenim Episcopi, academiae, doctores decuriales lyceorum, atque ex omni terrarum regione

cultores artium optimarum se Nobis dicto audientes et esse et futuros una pene voce et consentientibus animis testati sunt: immo velle se in tradendis philosophicis ac theologicis disciplinis sancti Thomae vestigiis penitus insistere; sibi enim non secus ac nobis, exploratum esse affirmant, in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem.

3. DECRETUM PONTIFICIS MAXIMI

Nos igitur, qui diu multumque cupimus, florere scholas disciplinarum universas tam excellenti magistro in fidem et clientelam commendatas, quoniam tam clara et testata sunt communia omnium desideria, maturitatem advenisse censemus decernendi, ut Thomae Aquinatis immortale decus novae huius accessione laudis cumuletur.

II
CONFIRMATIO DECRETI

1. DOCTRINAE THOMISTICAE PERFECTIO EMINENS ET APTITUDO PERPETUA

Hoc est autem caussarum, quibus permovemur, caput et summa; eminere inter omnes sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tamquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane praeclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui iure vocet alios, in eo sunt omnia: doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita, obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio; integritas vitae cum splendore virtutum maximarum.

Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur. Atque illud est permagnum, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer.

2. RATIONIS ET FIDEI APUD THOMAM MIRA CONVENIENTIA ET EFFICACITAS

Neque minoris aestimanda, christianorum praesertim hominum iudicio, rationis et fidei perfecta convenientia. Evidenter enim sanctus Doctor demonstrat, quae ex rerum genere naturalium vera sunt, ab iis dissidere non posse, quae, Deo auctore, creduntur; quamobrem sequi et colere fidem christianam, non esse humilem et minime generosam rationis servitutem, sed nobile obsequium, quo mens ipsa iuvatur et ad subliimiora eruditur; denique intelligentiam et fidem a Deo ambas proficisci, non simultatum secum exercendarum caussa, sed ut sese amicitiae vinculo colligatae mutuis officiis tueantur.

Cuius convenientiae mirabilisque concordiae cunctis beati Thomae scriptis expressa imago perspicitur. In his enim excellit atque eminet modo intelligentia, quae quod vult, fide praeeunte, consequitur in pervestigatione naturae; modo fides, quae rationis ope illustratur ac defenditur, sic tamen, ut suam quaeque inviolate teneat et vim et dignitatem; atque, ubi res postulat, ambae quasi foedere icto ad utriusque inimicos debellandos coniunguntur. Ac si magnopere semper interfuit, firmam rationis et fidei manere concordiam, multo magis post saeculum XVI interesse existimandum est; quoniam per id tempus spargi semina coeperunt finem et modum transeuntis libertatis, quae facit ut humana ratio divinam auctoritatem aperte repudiet, armisque a philosophia quaesitis religiosas veritates pervellat atque oppugnet.

3. THOMAE SPLENDOR SANCTITATIS

Postremo Angelicus Doctor non est magis doctrina, quam virtute et sanctitate magnus. Est autem virtus ad periclitandas ingenii vires adipiscendamque doctrinam praeparatio optima; quam qui negligunt, solidam fructuosamque sapientiam falso se consecuturos putant, propterea quod *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*[1]. Ista vero comparatio animi, quae ab indole virtutis proficiscitur, in Thoma Aquinate extitit non modo excellens atque praestans, sed plane digna, quae aspectabili signo divinitus consignaretur. Etenim cum maximam voluptatis illecebram victor evasisset, hoc veluti praemium fortitudinis tulit a Deo pudicissimus adolescens, ut lumbos sibi arcanum in modum constringi, atque una libidinis faces extingui sentiret. Quo facto, perinde vixit, ac esset ab omni corporis contagione seiunctus, cum ipsis angelicis spiritibus non minus innocentia, quam ingenio comparandus.

---

[1] Sap. I, 4.

4. PATROCINII THOMISTICI OPPORTUNITAS ET VALOR AD SALUTEM CIVITATIS HUMANAE ET AD PROFECTUM STUDIORUM

His de caussis dignum prorsus Angelicum Doctorem iudicamus, qui praestes tutelaris studiorum cooptetur. Quod cum libenter facimus, tum illa Nos consideratio movet, futurum ut patrocinium hominis maximi et sanctissimi multum valeat ad philosophicas theologicasque disciplinas, summa cum utilitate reipublicae, instaurandas. Nam ubi se scholae catholicae in disciplinam et clientelam Doctoris Angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata. Ex probitate doctrinarum probitas gignetur vitae cum privatae, tum publicae: probe vivendi consuetudinem salus populorum, ordo, pacata rerum tranquillitas consequentur.

Qui in scientia rerum sacrarum elaborant, tam acriter hoc tempore lacessita, ex voluminibus sancti Thomae habituri sunt, quo fundamenta fidei christianae ample demonstrent, quo veritates supernaturales persuadeant, quo nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulsent. Eaque ex re humanae disciplinae omnes non impediri aut tardari cursus suos, sed incitari augerique sentient; ratio vero in gratiam cum fide, sublatis dissidiorum caussis, redibit, eamque in indagatione veri sequetur ducem. Demum quotquot sunt homines discendi cupidi, tanti magistri exemplis praeceptisque conformati, comparare sese integritate morum assuescent; nec eam rerum scientiam consectabuntur, quae a caritate seiuncta inflat animos et de via deflectit, sed eam quae sicut a *Patre luminum* et *scientiarum Domino* exordia capit, sic ad eum recta perducit.

III

CONCLUSIO

SANCTUS THOMAS AQUINAS OMNIUM SCHOLARUM CATHOLICARUM PATRONUS DECLARATUS

Placuit autem hac super re sacri etiam Consilii legitimis ritibus cognoscendis perrogare sententiam; quam cum perspexerimus, dissentiente nemine, votis Nostris plane congruere, Nos ad gloriam omnipotentis Dei et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanae utilitatem, sanctum Thomam Doctorem Angelicum suprema auctoritate Nostra Patronum declaramus Universitatum studiorum, Academiarum, Lyceorum, scholarum catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli, atque

observari volumus, ita tamen ut sanctis coelitibus, quos iam Academiae aut Lycea sibi forte patronos singulares delegerint, suus honos suusque gradus etiam in posterum permanere intelligatur.

Datum Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris die 4 Augusti 1880, Pontificatus Nostri anno tertio.

TH. CARD. MERTEL.

ORATIO SANCTI THOMAE

QUAM FREQUENTER DICEBAT, ANTEQUAM DICTARET, SCRIBERET, AUT PRAEDICARET, PROUT LEGITUR IN LIBRIS LITURGICIS ORDINIS PP. PRAEDICATORUM

CREATOR ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres Angelorum hierarchias designasti, et eas super coelum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes elegantissime disposuisti, Tu inquam, qui verus fons luminis et sapientiae diceris ac supereminens principium: infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium claritatis, duplices in quibus natus sum, a me removeas tenebras, peccatum scilicet et ignorantiam. Tu qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias, atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infunde. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facultatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam, ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas. Tu qui es verus Deus et homo: Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

Indulg. 200 dier. semel in die. LEO PP. XIII. 21. Febr. 1880.

CONSECRATIO STUDIORUM

IN HONOREM IMMACULATAE CONCEPTIONIS B. MARIAE VIRGINIS

SUB patrocinio tuo, Mater dilectissima, et invocato immaculatae Conceptionis tuae mysterio, studia mea laboresque litterarios prosequi volo: quibus me protestor hunc maxime ob finem incumbere, ut melius divino honori tuoque cultui propagando inserviam. Oro te igitur, Mater amantissima, sedes sapientiae, ut laboribus meis benigne faveas: ego vero, quod iustum est, pie libenterque promitto, quidquid boni mihi inde successerit, id me tuae apud Deum intercessioni totum acceptum relaturum. Amen.

Indulg. 300 dier. semel in die. LEO PP. XIII. 18. Nov. 1882.

ORATIO AD SANCTUM THOMAM

SCHOLARUM CATHOLICARUM PATRONUM

Doctor angelice, sancte Thoma, Theologorum princeps et philosophorum norma, praeclarum christiani orbis decus et Ecclesiae lumen, scholarum omnium catholicarum coelestis patrone; qui sapientiam sine fictione didicisti et sine invidia communicas, ipsam Sapientiam Filium Dei deprecare pro nobis, ut, veniente in nos spiritu sapientiae, quae docuisti intellectu conspiciamus, et quae egisti imitatione compleamus, doctrinae et virtutis, quibus in terris, solis instar, semper eluxisti, participes efficiamur; ac tandem earum suavissimis fructibus perenniter tecum delectemur in coelis, divinam sapientiam collaudantes per infinita saecula saeculorum. Amen.

Indulg. 200 dier. semel in die. LEO PP. XIII. 3. Iul. 1885.



PRIMA PARS

SUMMAE PHILOSOPHIAE

EX OPERIBUS

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

SUMMAE PHILOSOPHIAE PARS PRIMA

PROLOGUS

Beatus vir, qui in Sapientia morabitur. *Eccles.* c. 14. Sicut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1, omnes homines natura *scire* desiderant. *Verum* autem est id, in quod proprie tendit intellectus; nam veritas, ut patet, est terminus et perfectio cognitionis. Unde circa eius considerationem principaliter sapientia insistit. Et in quantum homo se dat sapientiae studio, in tantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet. Deceptio tamen et error magna pars miseriae in terris est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Omnis igitur homo a natura non degenerans veritatem amat et eam scire super omnia desiderat. Quam si quis concupiscit vero corde, ipsa seipsam manifestabit; et Deus, qui hoc promittit, verax est et eam praebet diligentibus se, sicut scriptum est in libro *Sapientiae* c. 6 et 7: *Praeoccupat, qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. Propter hoc optavi, et datus est mihi sensus, et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* Convenienter ergo Sapiens constans sapientiae studium nobis commendavit dicens: Beatus vir, qui in Sapientia morabitur.

Sed *duplex* invenitur *veritatis modus*. *Quaedam* namque vera sunt, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, in quorum notitiam homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, sc. per viam revelationis divinae, secundum illud *Matth.* c. 11: *Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Et haec vera, secundum quod sunt nota lumine revelationis supernaturalis, Sacra Doctrina considerat. *Quaedam* autem vera sunt, ad quae ratio naturalis pertingere potest. Non enim frustra rationis lumen humana habet natura; et sicut natura praeambula est ad gratiam et per gratiam perficitur, ita lumen fidei non destruit lumen naturalis cognitionis, sed adiuvat et perficit, quia lumen rationis et lumen fidei ab uno principio procedunt, sc. Deo. Et de his veris est Philosophia humana, considerando res seu entia lumine rationis naturalis.

Res autem in *triplici* ordine sunt ad rationem. Est enim *quidam* ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. *Alius* autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem. *Tertius* demum est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Et secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversae *partes* Philosophiae. Nam ad Philosophiam naturalem seu realem pertinet considerare ordinem rerum ipsarum: quem ratio humana considerat, sed non facit. Ita tamen, ut sub naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam. De ente enim naturali ut sensibiliter mobili ac mutabili agit Physica, de ente vero immateriali Metaphysica. Ordo autem, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem Philosophiam seu Logicam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo denique actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis Philosophiae, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Sunt igitur tres partes Philosophiae, sc. naturalis seu realis, logica et moralis.

Ad huius vero doctrinae expositionem intendentes, quoniam ut recte monet Philosophus 1 *Metaphys.* c. 3, absurdum est, simul quaerere scientiam et *modum sciendi,* quum neutrum facile accipere sit, et ad Logicam spectat, hunc modum tradere, *primo* tractabimus de his, quae sunt logicae considerationis; *secundo* de Philosophia reali, *tertio* de Philosophia morali. Et quia philosophicae veritatis doctor non solum mediocriter in illa institutos, sed plane novitios etiam et imperitos debet instruere, secundum illud Apostoli *ad Rom.* c. 1: *Sapientibus et insipientibus debitor sum,* propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad humanam Philosophiam pertinent, eo modo tradere, qui magis incipientium eruditioni congruere videbitur. Haec igitur omnia tentabimus divini numinis auxilio freti breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materiae difficultas patietur.



QUAESTIO PRIMA

DE DOCTRINA LOGICAE, QUALIS SIT, ET AD QUAE SE EXTENDAT

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa Logicae doctrina, qualis sit et ad quae se extendat.

Circa quae quaerenda sunt quinque.

Primo: de necessitate huius doctrinae.
Secundo: utrum sit scientia.
Tertio: utrum sit speculativa vel practica.
Quarto: de comparatione eius ad alias scientias.
Quinto: de obiecto eius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM AD DIRECTIONEM ACTUUM RATIONIS SIT NECESSARIUM, ALIQUAM DOCTRINAM HABERI

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad directionem actuum rationis aliquam doctrinam haberi. Sicut enim homines ordinantur in finem, ita et alia animalia. Sed ad hoc, quod actus aliorum animalium ordinentur in finem, non requiritur ulla ars vel doctrina, sed sufficit naturalis instinctus. Ergo similiter ad directionem actuum rationis in finem non requiritur particularis doctrina, sed sufficit instinctus naturae rationalis.

2. Praeterea, ratio semper est recta, ut dicit Philosophus 3 *de Anima* c. 6. Sed quod est rectum, non indiget per aliud dirigi. Ergo non est necessarius ullus habitus ad directionem actuum rationis.

3. Praeterea, ratio non solum est directiva actuum aliarum potentiarum, sed etiam suarum. Sed natura non facit per duo, quod per unum facere potest. Ergo praeter rationem non est necessarius ullus habitus ad directionem actuum rationis.

4. Praeterea, omnis doctrina est ad perfectionem vel quantum ad intellectum vel quantum ad voluntatem. Sed utrumque completur per Philosophiam speculativam et moralem. Ergo non est necessaria alia doctrina ad doctrinam actuum rationis.

Sed contra est quod omnium, quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanae sapientiae, quae Philosophia vocatur. Sed directio actuum rationis iudicio rationis subiecta est. Ergo necesse fuit ad complementum Philosophiae de directione actuum rationis doctrinam tradere. Quae nuncupatur Logica.

Respondeo dicendum quod necessaria est quaedam doctrina, per quam homo dirigat actus rationis. Ad cuius manifestationem considerandum est, quod quia hominum genus, sicut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1, arte et ratione vivit, diversae artes illi deserviunt ad proprios actus faciliter et ordinate perficiendos. Nihil enim aliud ars esse videtur quam certa ordinatio rationis, qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in se ipsa reflectatur. Nam intellectus intelligit se ipsum; et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Sicut igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, inventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate potest huiusmodi actus exercere, eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit *directiva ipsius actus rationis,* per quam sc. homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica, i. e. *rationalis scientia.*

Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune, sed etiam ex hoc, quod est circa actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium, quia in actum rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.

Ad primum ergo dicendum quod *dupliciter* aliquid sua actione vel motu tendit in finem: *uno* modo, sicut se ipsum movens ad finem; *alio* modo, sicut motum ad finem. Illa, quae rationem habent, se ipsa movent in finem, ut homines, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem instinctum, quasi ab alio mota, non autem a se ipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Quoniam vero omnis actio ratione utentis perficitur per habitum, nam per illum homo redditur promptus et delectabiliter operans actum suum, ideo, ut homo perfecte dirigere possit actus suos, eget aliquo habitu superaddito: quem vocamus scientiam rationalem sive Logicam. Unde sicut perfectae vitae regimen est animalibus per memoriam adiuncta assuefactione ex disciplina vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam.

Ad secundum dicendum quod ratio semper recta dicitur *vel* secundum quod se habet ad prima principia, circa quae non errat; *vel* quia

error non evenit ex proprietate rationis, sed ex eius defectu, quem supplet habitus superadditus, quem vocamus Logicam.

Ad tertium dicendum quod ratio, cum sit potentia, dirigit suos actus secundum *esse simpliciter;* at Logica, cum sit habitus superadditus, dirigit actus rationis secundum *bene esse.* Hoc enim distinguitur habitus a potentia, quod haec est principium actus secundum esse simpliciter; ille vero est principium actus quoad bene esse.

Ad quartum dicendum quod actus rationis considerari possunt *vel* secundum ordinem realem, quem habent in se ad obiectum et ad potentiam: et hoc modo pertinent ad considerationem Philosophiae speculativae et practicae. *Vel* secundum ordinem, quem ratio cognoscendo facit in illis: et hoc modo spectant ad considerationem logicalem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HAEC DOCTRINA SIT SCIENTIA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit scientia. Dicit enim Philosophus 1 *Metaphys.* c. 3, absurdum esse simul quaerere scientiam et modum sciendi. Sed haec doctrina, quam Logicam vocamus, est modus sciendi. Ergo non est scientia.

2. Praeterea, illa doctrina non est scientia, cuius partes non sunt scientiae. Sed partes Logicae, sc. Dialectica et Sophistica non sunt scientiae, quia Dialectica procedit ex probabilibus, Sophistica vero ex falsis. Ergo haec doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Philosophus 11 *Metaphys.* c. 3 partes Logicae vocat scientias.

Respondeo dicendum quod haec doctrina est scientia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod Logicae *partes* sunt *tres:* Dialectica, Sophistica et Demonstrativa. Quae *duobus* modis possunt considerari: *uno* modo secundum quod sunt *docentes, alio* modo secundum quod sunt *utentes.*

Et quidem Dialectica, secundum quod est docens, habet considerationem de intentionibus rationis, instituens modum, quo per eas possit procedi ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas. Et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. Utens vero est, secundum quod modo adiuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis, et sic recedit a modo scientiae. Et similiter dicendum est de Sophistica, quia prout est docens, tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter; secundum vero quod est utens, deficit a processu verae demonstrationis, et sic non est scientia. In parte autem Logicae, quae Demonstrativa dicitur, solum doctrina pertinet ad Logicam, usus vero ad Philosophiam et alias particulares scientias, quae sunt

de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus Demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinent, non in utendo logicis intentionibus. Est autem, secundum quod est docens, Demonstrativa vere scientia, quia circa intentiones rationis versatur, demonstrative docendo, quomodo fiant demonstrativae scientiae seu quomodo per illos procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis demonstrative ostendendas. Et sic manifestum est, quod haec doctrina est scientia.

Ad primum ergo dicendum quod sensus Philosophi est, cum in addiscendo incipiendum sit ab eo, ex cuius cognitione cognitio sequentium dependet, primo loco addiscendam esse Logicam, quia docet modum procedendi communem omnibus scientiis. Quod non impedit, quominus Logica sit dicenda scientia, cum demonstrative tradat talem modum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de Dialectica secundum quod est utens. Ut sic enim non est scientia, sicut nec Sophistica utens. Utraque tamen, ut diximus, est scientia secundum quod est docens.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HAEC DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA VEL SPECULATIVA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haec doctrina sit scientia practica. Logica enim dicitur ars artium, eo quod nos dirigit in actu rationis, a quo omnes artes procedunt. Sed ars, ut dicitur 6 *Ethic.* c. 3 et 4, est habitus practicus. Ergo Logica est scientia practica.

2. Praeterea, scientia speculativa, ut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1, inventa est propter ipsum scire atque adeo sui gratia. Sed Logica non est inventa propter scire et propter seipsam, sed propter alias scientias. Ergo Logica non est scientia speculativa.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1 scientiam speculativam colligit ex fine, qui est cognitio veritatis. Sed Logicae finis est cognitio veritatum, modi sc. arguendi probabiliter, sophistice et demonstrative; nam demonstrative tradit hos modos. Ergo Logica est *scientia speculativa.*

Respondeo dicendum quod Logica *quodammodo* neque est scientia speculativa neque practica, sed introductoria et adminiculatoria utrique. Quod enim non sit speculativa, manifestum est, quia ut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* l. 1, scientia speculativa non est inventa ad eruditionem seu ad introductionem scientiarum, sed propter se ipsam; Logica autem est inventa propter eruditionem et introductionem scientiarum. Quod vero non sit scientia practica, evidentius constat ex eo, quod scientia practica est ad perfectionem quantum

ad effectum procedentem in opus; manifestum est autem, per doctrinam Logicae perfici tantum intellectum.

Quare superest, ut Logica sit scientia intraductoria et adminiculatoria scientiis omnibus tam practicis quam speculativis. Nam cum doceat *modum communem sciendi* omnibus scientiis speculativis et practicis, non debet contineri tamquam pars sub scientia, secundum quod dividitur in speculativam et practicam, sed secundum quod dividitur in *rationalem,* naturalem et moralem. Verum est tamen, quod quia Logica versatur circa opus interius intellectus et demonstrative tradit ea, de quibus agit, eaque non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsa, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias, ideo potest dici habitus speculativus potius quam practicus, vel ars *speculativa* et sub Philosophia speculativa contineri, non quasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, syllogismos sc. et definitiones et alia huiusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismorum aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sc. liberales, ad differentiam illarum artium, quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animae et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae, quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes.

Ad secundum dicendum quod Logica est sub Philosophia speculativa reductive. Nam est habitus potius speculativus quam practicus, ut dictum est.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HAEC DOCTRINA SIT SIMPLICITER NECESSARIA OMNIBUS SCIENTIIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit simpliciter necessaria omnibus scientiis. Nam si Logica est necessaria omnibus scientiis, maxime, quia docet definire, dividere et argumentari. Sed haec omnia docet quaelibet scientia in propria materia; tradit enim physicus proprias definitiones, similiter et mathematicus et metaphysicus. Ergo non est simpliciter necessaria omnibus scientiis.

2. Praeterea, habitus naturales non sunt simpliciter necessarii ad actus. Sed haec doctrina est quidam habitus. Ergo haec doctrina non est necessaria ad actus logicos et proinde multo minus ad actus et habitus omnium aliarum scientiarum.

3. Praeterea, si Logica est necessaria omnibus scientiis, ergo et sibi; nam, ut dictum est, et ipsa est scientia. Sed non est necessaria sibi, alioquin daretur processus in infinitum et esset Logica ante Logicam. Ergo non est simpliciter necessaria omnibus scientiis.

4. Praeterea, sicut Philosophus dicit 5 *Metaphys.* c. 1, in doctrinis inchoandum est, unde quis facilius discat. Sed Dialectica est difficillima, cum sit de secundis intentionibus. Ergo illa non est primo loco addiscenda et consequenter nec necessaria ad omnes scientias.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Metaphys.* c. 3 dicit, absurdum esse simul quaerere scientiam et modum sciendi. Per modum autem sciendi intelligitur Logica, ut dictum est. Ergo Logica est simpliciter necessaria omnibus scientiis. Verbum enim *absurdum* non quamcumque necessitatem, sed impossibilitatem comparandi quamcumque aliam scientiam ostendit et necessitatem absolutam.

Respondeo dicendum quod haec doctrina est simpliciter necessaria omnibus scientiis. Cuius ratio *duplex* afferri potest.

Prior est ex actu proprio scientiae. Proprius enim actus scientiae est cognoscere conclusiones, resolvendo eas ad principia per se nota, sicut qualitas habilitans hominem ad hunc actum est habitus scientiae. At sola scientia demonstrativa, quae est pars Logicae, docet modum resolvendi conclusiones in sua principia; unde et dicitur analytica, i. e. resolutiva.

Posterior est ex modo sciendi et inquirendi veritatem. Non enim potest haberi certa et evidens cognitio veritatis rei atque adeo scientia, nisi sciamus modum definiendi, dividendi et demonstrandi, per quem habetur talis cognitio et scientia. Nam ille modus in communi debet necessario antecedere scientias in communi, sicut et particularis modus sciendi debet antecedere quamcumque scientiam in particulari. Sed sola Logica est illa, quae docet hunc modum sciendi. Unde etiam est, quod plures philosophi Logicae ignari in multos errores inciderunt.

Ad primum ergo dicendum quod Logica demonstrative docet modum definiendi et demonstrandi, et ceterae scientiae utuntur talibus modis, applicando illos ad proprias materias, ex qua applicatione etiam ipsi modi diversificantur.

Ad secundum dicendum quod habitus naturaliter acquisiti non sunt quidem simpliciter necessarii ad *proprios* actus circa propriam materiam. Aliqui tamen sunt simpliciter necessarii ad actus *aliorum* habituum, ut in proposito habitus Logicae necessario requiritur ad scientiam actualem vel habitualem rerum. Cuius ratio est, quia nemo potest scire, nisi sciat modum sciendi. Scire autem talem modum formaliter tantum possumus per habitum Logicae. Nam hoc scire involvit cognitionem plurium conclusionum logicarum, quae non possunt simul esse in intellectu et tamen simul esse debent vel

actualiter vel virtualiter per habitum. Ille enim scit aliquam conclusionem, qui potest illam resolvere in sua principia tam ex parte materiae quam ex parte formae. Et ideo debet habere in se aliquam qualitatem vel principium, per quod possit hoc facere. Hoc autem effici non potest per actuales cognitiones conclusionum logicarum quoad utrumque. Nam tales cognitiones praeterierunt. Quare necessario debet id fieri per habitum ab illis cognitionibus actualibus in intellectu relictum, quem dicimus habitum Logicae.

Ad tertium dicendum quod quia tam modus sciendi, quem tradit Logica, quam res omnes, de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed propter scientias, ideo Logica proprie non est sibi necessaria, sed aliis scientiis. Quia vero ipsa etiam est scientia, ut dictum est, ad illam sufficit lumen naturale intellectus, quo et cognoscit terminos principiorum, ex quibus deducit conclusiones de modo sciendi, quem demonstrative tradit, et quo per reflexionem cognoscit, utrum modus sciendi, quo ipsa utitur ad definiendum et demonstrandum, conveniat cum eodem modo, quem demonstrative docet. Hoc enim est proprium partis intellectivae, ut in se ipsam reflectatur. Nam intellectus intelligit se ipsum.

Ad quartum dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo, quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo, quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione cognitio sequentium dependet. Ut contingit in proposito.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ENS RATIONIS SIT OBIECTUM HUIUS DOCTRINAE

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod obiectum huius doctrinae non sit ens rationis. Dicit enim Philosophus 3 *de Anima* c. 8, quod scientiae secantur sicut res; unde scientia est de obiecto reali. Sed ens rationis non est obiectum reale, ut patet. Ergo non potest esse obiectum Logicae.

2. Praeterea, per obiectum distinguitur scientia ab aliis scientiis et habitibus. Sed per ens rationis non distinguitur Logica ab aliis habitibus; nam circa illud versantur Grammatica, Rhetorica et aliae. Ergo ens rationis non est obiectum Logicae.

3. Praeterea, omnis intellectus, cui non respondet aliquid in re, est cassus et vanus. Sed intellectui intelligentis ens rationis nihil respondet in re. Ergo est cassus et vanus. Sed cognitio, quae habetur per habitum Logicae, non est vana et cassa, cum sit necessaria, ut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1, ad eruditionem et introductionem scientiarum. Ergo illi respondet aliquid reale, non rationis, et consequenter eius obiectum non est ens rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit 10 *Metaphys.* c. 3, quod dialecticus et sophista versantur circa intentiones, quae accidunt entibus realibus.

Respondeo dicendum quod obiectum huius doctrinae est ens rationis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ens est duplex, naturae et rationis. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut sunt intentio generis, speciei et similium, quae non inveniuntur in rerum natura, sed consequuntur considerationem rationis. Et huiusmodi ens est proprie obiectum Logicae.

Quod manifestum esse potest ex ipsa ratione obiecti. Obiectum enim habet ad scientiam ad minus *tres* comparationes. *Prima* est, quod quaecunque sunt in scientia, debent contineri sub obiecto; *secunda* est, quod obiecti cognitio principaliter attenditur in scientia; *tertia* est, quod per obiectum distinguitur scientia ab omnibus aliis scientiis. Sed has comparationes habet ens rationis, ut est modus sciendi, ad Logicam. Nam secundum quod est docens atque adeo scientia, est de secundis intentionibus demonstrative modos instituens per illas arguendi probabiliter, apparenter et demonstrative. A quorum postremo ipsa dicitur a Philosopho modus sciendi. Et per illum distinguitur ab aliis scientiis, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod res realis est obiectum scientiae, ut distinguitur in practicam et speculativam seu in naturalem et moralem. Secus vero, si sumatur ut dividitur in moralem, naturalem et rationalem, cuiusmodi est Logica.

Ad secundum dicendum quod entia rationis spectant ad Logicam, quatenus de illis demonstrative instituit modum arguendi scientifice, topice et sophistice, seu gignendi scientiam, opinionem et errorem; ad Rhetoricam vero, prout de illis instituit modum gignendi suspicionem, sicut ad Poeticam, prout ex illis per modum repraesentationis instruitur modus gignendi existimationem, et ad Grammaticam, prout ex illis gignitur modus efficiendi orationem congruam.

Ad tertium dicendum quod considerationi logicae respondet aliqua res, si non immediate, saltem mediate. Et hoc sufficit ad hoc, ut consideratio logica non sit vana et cassa. *Dupliciter* enim respondet intellectui aliquid in re. *Uno* modo *immediate,* quando sc. intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. *Alio* modo *mediate,* quando aliquid sequitur actum intelligendi et intellectus reflectens supra ipsum considerat illud. Unde res aliqua respondet illi considerationi intellectus mediate, i. e. mediante intelligentia rei; v. g. intellectus intelligit naturam animalis in homine, equo et aliis speciebus, et ex hoc sequitur, quod eam intelligit ut genus. Huic intellectioni, qua intellectus intelligit genus, non respondet res aliqua extra immediate, quae sit genus, sed intellectioni, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de aliis entibus rationis logicis.



QUAESTIO SECUNDA

DE UNIVERSALIBUS IN COMMUNI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Quoniam Logica dicitur rationalis scientia, quae est directiva ipsius actus rationis ad scientiam et veritatem acquirendam, necesse est, quod eius consideratio versetur circa ea, quae pertinent ad *actus* seu operationes rationis. Ad huius igitur doctrinae expositionem intendentes, ordinem actuum rationis sequemur.

Sunt autem rationis *tres* actus. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Prima ergo actio intellectus est *intelligentia indivisibilium,* secundum quam concipit, quid est res. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum.*

Secunda vero operatio intellectus est *compositio vel divisio,* in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Peri hermeneias.*

Tertius vero actus rationis est secundum id, quod est *proprium* rationis, sc. *discurrere* ab uno in aliud, ut per id, quod est notum, deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt libri *Priorum* et reliqui libri Logicae. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam, quia videlicet oportet, quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedat ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.

Hunc igitur operationum ordinem sequentes *primo* tractabimus de his, quae pertinent ad directionem primae operationis, *secundo* de his, quae ad directionem secundae, *tertio* de his, quae ad directionem tertiae.

Consideratio autem de his, quae pertinent ad directionem primae operationis, bipartita erit. *Primo* namque agemus de universalibus, *secundo* de praedicamentis. Nam haec, ut considerantur a logico, nihil aliud sunt quam ordinatio universalium seu praedicabilium in ordine praedicamentali.

Circa universalia vero *primo* considerandum est de illis in communi, *secundo* de iisdem in particulari.

Circa primum horum quaeruntur quatuor.

Primo: de definitione universalis.

Secundo: utrum universale sit a parte rei.

Tertio: utrum universale sit realiter separatum a singularibus.

Quarto: de numero universalium.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNIVERSALE RECTE DEFINIATUR A PHILOSOPHO, QUOD SIT UNUM IN MULTIS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod universale non recte definiatur a Philosopho, quod sit unum in multis. Dicit enim idem Philosophus 1 *Periherm.* c. 5 et 7, quod universale est natura realis. Sed nulla datur natura realis, quae sit una in multis; non enim datur una humanitas, quae sit in Petro et Paulo. Ergo universale non est quid unum in multis.

2. Praeterea, secundum eundem Philosophum 6 *Metaphys.* c. 13 universale definitur, quod sit aptum inesse multis. Quod autem est tale, non semper est unum in multis. Ergo universale non recte definitur, quod sit unum in multis.

3. Praeterea, omne praedicatum multiplicatur ad multiplicationem subiectorum; verum enim est dicere, quod homo et equus sunt duo animalia. Sed universale est quoddam praedicatum, quod dicitur de multis. Ergo universale multiplicatur ad multiplicationem subiectorum, de quibus praedicatur, et sic non erit unum in multis.

4. Praeterea, natura divina est una in multis, in tribus sc. personis divinis. Sed natura divina non est universalis. Ergo universale non est unum in multis.

Sed contra est quod Philosophus 2 *Poster.* c. 11 definit universale, quod est unum in multis.

Respondeo dicendum quod universale dicitur *dupliciter*. *Uno* modo *ipsa natura,* cui intellectus propter aliquid in ea inventum intentionem universalitatis attribuit. Et sic universalia, quae rerum naturam significant, praedicantur *in quid.* Animal namque dicitur substantia illius, de quo praedicatur, et consequenter non est unum in multis. Nam natura praedicatorum semper multiplicatur multiplicatis subiectis. Unde quot sunt animalia, tot sunt substantiae, et quot homines, tot animalia. *Alio* modo dicitur universale illa natura, ut subest *intentioni universalitatis* ei ab intellectu tributae, quod est accipere universale *formaliter.* Nam natura potest considerari, secundum quod est in intellectu; et naturae sic sumptae advenit universalitas,

secundum quod est ab intellectu abstracta et considerata sine conditionibus individuantibus.

Efficitur enim universale, quatenus per intellectum abstrahitur ab omni diversitate, divisione et conditionibus individuantibus seu quatenus consideratur natura v. g. animalis sine specificis differentiis et natura hominis sine materia individuali, non respiciendo sc. ad Socratem et Platonem, et quatenus per notitiam comparativam, sc. in apprehensione rationis conferentis unum alteri concipitur ut quid commune illis pluribus individuis vel inferioribus. Oportet namque ad hoc quod intellectus intelligat naturam lapidis, quod abstrahat suam speciem intelligibilem a suo phantasmate: ita quod *prima* intentio, quae de lapide est, in intellectu est species lapidis, quae competit lapidi secundum quod lapis; *secundo* intelligit eam ut est participabilis a pluribus. Et hoc modo universale est unum in multis.

Quod patet, quia universale necessario debet esse unum et plura: *plura,* in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus; *unum* vero in cognitione, quia, licet plura ut plura non constituant unum intellectum, plura tamen, secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum. Non enim potest intellectus distinguere inter similia in quantum similia. Et ideo intellectus apprehendens hominem et equum, in quantum conveniunt in una operatione vel natura sensitiva, unico intellectu apprehendit, etsi in re sunt multa, nec talem unitatem apponit illi multitudini, sed illi naturae, in qua illa plura conveniunt. Quod unum debet esse unum in multis secundum *esse* et secundum *rem:* non quia debeat esse *eadem numero* humanitas omnium hominum, sed quod sit eadem secundum rationem *speciei* in multis et realiter sit in illis humanitas et non tantum in uno homine singulari. Et sic est manifestum, quomodo sit intelligenda definitio universalis et quam recte sit tradita.

Ad primum ergo dicendum quod in diversis singularibus non est aliqua natura una numero, sed intellectus apprehendit ut unum id, in quo omnia inferiora conveniunt, quatenus apprehendit *naturam communem,* non apprehendendo principia individuantia.

Ad secundum dicendum quod universales naturae sunt in *duplici* differentia. *Aliae* enim plura habent individua, in quibus sunt realiter. *Aliae* vero habent unum tantum individuum, et huiusmodi universalia non sunt unum quid actu in multis, sed tantum potentia vel per non repugnantiam. Et ideo Philosophus ad huiusmodi naturas respiciens universale definit, quod est *aptum natum* esse in multis.

Ad tertium dicendum quod cum animal praedicatur de homine et equo, *dupliciter* potest accipi: *uno* modo absolute et secundum se, quomodo illi convenit unitas realis; *alio* modo, ut est in intellectu abstractum a conditionibus individuantibus et ab omni differentia, quomodo illi convenit unitas alia per rationem, quae est unitas universalis. Si priori modo sumatur, dicitur *reale praedicatum* et multiplicatur ad multiplicationem subiectorum; si vero posteriori modo,

dicitur *praedicatum rationis* et non multiplicatur ad multiplicationem subiectorum, sed unum existens respicit multa et de singulis dicitur, et sic Petrus et Paulus dicuntur unus homo, et non duo. Et ratio huius est ex Philosopho 9 *Metaphys.* c. 1, quia unitas universalis est unitas apprehensionis, per quam intellectus apprehendit ut unum id, in quo omnia inferiora conveniunt.

Ad quartum dicendum quod ad universale non solum requiritur, quod sit unum in multis, sed etiam, ut natura, quae est universalis, secundum esse multiplicetur ad multiplicationem illorum; et requiritur potentialitas et contrahibilitas. Quae non conveniunt naturae divinae, quae est una numero in tribus personis, nullam habens potentialitatem vel contrahibilitatem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNIVERSALE SIT A PARTE REI

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod universale non sit a parte rei, sed tantum in intellectu. Nam universale est commune multis et unum in illis. Sed nulla natura datur a parte rei, quae sit communis et una in multis, quia quidquid est in re, est singulare, uni soli communicabile. Ergo universale non est a parte rei, sed tantum in intellectu.

Sed contra est quod de homine, secundum quod est universale, praedicatur, quod sit dignissima creaturarum. Sed esse dignissimam creaturarum convenit homini, secundum quod est in singularibus et a parte rei; nam quilibet homo singularis est dignior omnibus creaturis irrationabilibus. Ergo universale est a parte rei.

Respondeo dicendum quod universale non est tantum in intellectu, sed etiam a parte rei. Cum enim in natura universali formaliter sint duo, natura rei et abstractio et per consequens universalitas, quae abstractionem sequitur, ipsa natura, cui universalitas accidit, non est nisi in singularibus. Sed hoc, quod est intelligi et abstrahi a conditionibus individuantibus, et ipsa intentio universalitatis sunt in intellectu.

Unde relinquitur, quod universalia *formaliter* non sunt in rerum natura, sed tantum in anima seu in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis. Universalia vero *materialiter* sumpta sive ipsae naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rerum natura, licet non sint eo modo, cum quo debent esse ad hoc, ut illis ab intellectu attribuatur intentio universalitatis. Haec enim accidit naturae, quae est a parte rei in singularibus, quatenus est in intellectu, non autem quatenus est in rebus numero multiplicata.

Ad argumentum ergo dicendum quod hoc argumentum procedit de universali formaliter.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM UNIVERSALE, SECUNDUM QUOD EST A PARTE REI, SIT REALITER SEPARATUM A SINGULARIBUS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod universale sit realiter separatum a singularibus. Dicit enim Philosophus 2 *Poster.* c. 19, quod universale est unum praeter multa. Sed quod est tale, non est realiter in multis, sed est separatum ab illis. Ergo universale non est realiter in multis, sed est separatum ab illis.

2. PRAETEREA, omnia sensibilia corrumpuntur et sunt in motu. Sed universalia sunt incorruptibilia et immobilia. Ergo universalia non sunt realiter ipsa singularia, sed separata ab illis.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1, 3 et 7 *Metaphys.* contra Platonem fuse probat, impossibile esse, universalia esse realiter separata a singularibus.

RESPONDEO DICENDUM quod universalia non sunt realiter separata a singularibus, ut voluit Plato, sed tantum secundum rationem abstrahentem communia a propriis. Cuius veritatis manifestatio ex *tribus* apparere potest.

Et *primo* quidem ex eo, quod *ad nullum eorum,* propter quae ponuntur, universalia sic separata sunt necessaria. Non enim propter *scientiam,* quae ab illis causetur; quia cognitio uniuscuiusque perficitur per cognitionem suae substantiae, et non per cognitionem substantiae separatae. Deinde neque conferunt rebus sensibilibus, ut sint *exemplaria* earum. Nam exemplar est, ad quod respiciens artifex facit aliquid illi simile. Sed agens naturale, cum operatur, non respicit ullum exemplar, alioqui sequeretur, quod nihil produceretur simile agenti proximo, sed tantum remoto, quod tamen est falsum. Neque conferunt rebus sensibilibus sicut earum *substantiae;* quia impossibile est, separari substantiam ab eo, cuius est. Nam cuiuslibet rei substantia est in eo, cuius est substantia. Neque postremo conferunt ad illarum *fieri et esse,* tamquam causae fiendi et essendi. Posita enim causa ponitur effectus; sed existentibus speciebus non propter hoc fiunt individua participantia species, nisi sit aliquod motivum, quod moveat ad speciem.

Secundo probatur *ex impossibilitate positionis.* Nam universale est quid commune multis et unum in multis. Sed quod est realiter separatum a multis, non posset esse commune et unum in illis, ut patet. Nam haec duo *opponuntur,* esse aliquid in aliquo et esse realiter separatum ab illo.

Tertio probatur *ex falsitate fundamenti,* quo nititur positio Platonis. Ideo enim posuit universalia esse substantias realiter separatas a singularibus, quia, cum existimaret, omnem cognitionem per modum cuiusdam similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti

ex necessitate sit in re ipsa cognita eo modo, quo est in cognoscente. Consideravit autem, quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter, immaterialiter et immobiliter. Quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum cuiusdam necessitatis; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit, quod oportet res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, sc. immaterialiter, immobiliter et universaliter. Hoc autem necessarium non est, (quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero), puta cum in uno est albedo intensior, in altero remissior, et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum *suum*. Nam *receptum est in recipiente per modum recipientis*. Natura autem intellectus est *alia* a natura rei intellectae. Unde licet id in re esse opporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo, et per consequens, quamvis intelligat universalia praeter particularia, (non tamen oportet, quod universalia sint praeter particularia.) Et sic relinquitur, quod universalia non sint separata realiter a singularibus, sed sola ratione apprehendente naturam, quae est in singularibus sine conditionibus individuantibus, cum quibus est a parte rei coniuncta.

Ad primum ergo dicendum quod universale dicitur a Philosopho unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem vel Platonem.

Ad secundum dicendum quod universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo. Secundum se vero dicitur incorruptibile, non quia habeat aliquam formam incorruptibilem, sed quia *ratione abstractionis* a conditionibus materialibus et individualibus non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causa corruptionis in individuis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM UNIVERSALIA SINT QUINQUE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod universalia non sunt quinque. Dicit enim Philosophus 9 *Metaphys.* c. 2, quod ens est universale, quia universaliter praedicatur de rebus omnibus. Sed ens non est genus neque ullum ex aliis universalibus. Ergo universalia sunt plura quam quinque.

2. Praeterea, universale est quoddam praedicatum; est enim quoddam commune multis de illis praedicabile. Sed omne praedicatum vel est substantia vel accidens. Ergo universalia sunt pauciora quam quinque.

Sed contra est quod omne, quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus vel species vel differentia vel proprium vel accidens. Sed universale est illud, quod univoce praedicatur de multis, ut dicit Philosophus 1 *Ethic.* c. 6. Ergo universalia sunt quinque.

Respondeo dicendum quod eadem res dicitur universalis, quatenus illi attribuitur esse in multis, praedicabilis vero, quatenus illi tribuitur dici de multis. Unde, quod universalia sunt quinque, manifestatur ex habitudine praedicati ad subiectum. Sed omnis habitudo praedicati ad subiectum vel est substantialis vel accidentalis vel media inter utramque partem, sc. conveniens partim cum una, partim cum altera. Praedicatio autem *substantialis* efficit tria praedicabilia. Nam quod praedicatur essentialiter de aliquo, vel praedicat totam essentiam illius, et est praedicabile, quod dicitur *species;* vel praedicat partem essentiae, sed materialem, et est *genus;* vel partem formalem, et est *differentia.* Praedicatio vero *accidentalis* constituit unum praedicabile, quod est *accidens,* quod significat id, quod est praeter essentiam et non causatur ex illa, ut sedere, stare dicitur accidens. Praedicatio vero *media* constituit aliud praedicabile, quod dicitur *proprium.* Hoc enim convenit cum praedicato substantiali in hoc, quod causatur ex principiis essentialibus speciei, cum accidentali vero, quia neque est essentia rei neque pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam.

Genus ergo *denominat* compositum substantiale ab eo, quod est materiale in ipso, et differentia a principio formali; ita enim se habet genus ad differentiam, sicut materia ad formam. Species vero denominat a materia et forma simul, proprium ab accidentibus causatis ex principiis speciei, accidens demum ab accidentibus causatis ex principiis individui. Unde relinquitur, quod quinque sunt universalia.

Ad primum ergo dicendum quod ens non est universale, quia omne universale recipit additionem alicuius, per quod determinatur. At ens non recipit additionem ullius extraneae naturae per modum, quo differentia additur generi vel accidens subiecto. Nam intellectus entis includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Quaelibet enim natura est essentialiter ens.

Ad secundum dicendum quod datur medium praedicatum inter substantiam et accidens, et quod ad praedicatum substantiale, accidentale et medium inter utrumque reducuntur quinque universalia.



QUAESTIO TERTIA

DE UNIVERSALIBUS IN PARTICULARI

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de universalibus in particulari. Circa quod quaeruntur duodecim.

Primo: de definitione generis.
Secundo: de definitione speciei.
Tertio: de definitione differentiae.
Quarto: utrum genus requirat plures species actu.
Quinto: utrum genus contineat differentias.
Sexto: de distinctione generis et differentiae.
Septimo: de divisione differentiae.
Octavo: de definitione individui.
Nono: de definitione proprii.
Decimo: de causa efficiente proprii.
Undecimo: de definitione accidentis.
Duodecimo: utrum omne accidens sit proprium.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DEFINITIO GENERIS SIT RECTE TRADITA

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod definitio generis non sit recte tradita, nimirum, quod praedicatur de pluribus differentibus specie in quid. Dicit enim Philosophus 4 *Metaphys.* c. 24, quod genus est pars speciei, et veluti materia. Sed pars non praedicatur de toto, nec materia de composito. Ergo genus non est recte definitum, quod *praedicatur.*

2. PRAETEREA, nullum universale significat hoc aliquid, sed quale quid, ut expresse ait Philosophus 6 *Metaphys.* c. 13. Sed quod significat quale quid, non praedicatur in quid, sed in quale quid. Ergo genus non est recte definitum, quod praedicatur *in quid.*

SED CONTRA EST quod Philosophus 4 *Metaphys.* c. 28 definit genus, quod sit id, quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid. Eodemque modo definitur a Porphyrio.

RESPONDEO DICENDUM quod recte fuit a Philosopho et Porphyrio descriptum genus. Ad cuius manifestationem sciendum, quod in qualibet re est considerare aliquid, in quo res illa habet convenientiam et conformitatem cum aliis rebus, et aliquid illi soli proprium, in quo sc. habet difformitatem cum aliis. Quae tamen difformitas vel conformitas potest esse maior vel minor per comparationem ad diversas res. V. g., Socrates per essentiam suam, quae est ex hac

anima et hoc corpore, conformatur Platoni et huic equo et huic plantae; est enim per essentiam suam rationalis, sensitivus, vivens, et in his tribus est conformis Platoni, huic equo. in duobus et huic plantae in uno.

Est autem *duplex* forma in compositis naturalibus. *Quaedam,* quae est pars compositi, sicut anima; ex anima enim et corpore componitur homo. *Quaedam* autem sequitur totum compositum, ut humanitas. Et isto modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud, quod intellectus intelligit de re. Quando ergo intellectus intelligit hanc praedictam formam seu quidditatem, non ut est determinata ad hanc materiam signatam, i. e. in his carnibus et ossibus, sed ut est de se plurificabilis ad hanc et illam materiam, tunc intellectus habenti talem formam attribuit intentionem universalitatis. Et si ea, quae conveniunt in aliqua forma plurificabili, sunt inter se difformia non solum quantum ad materiam signatam, sed etiam quantum ad speciem, talis forma, in qua conveniunt, puta animal, est genus. Et quia talis natura de pluribus formaliter differentibus, quae sunt in diversis speciebus, dici potest, hinc est, quod tali naturae intentio praedicabilitatis attribui potest. Ideoque dicitur, quod genus est id, quod *praedicatur de pluribus differentibus specie.* Dicitur autem genus praedicari *in eo quod quid est,* i. e. substantive, secundum grammaticos. Animal enim, quod de homine et equo praedicatur, substantivum est et non adiectivum. Unde manifestum est, quod definitio generis recte tradita est.

Ad primum ergo dicendum quod genus neque proprie est pars neque materia speciei, sed ita dicitur, quia sumitur a parte materiali rei.

Ad secundum dicendum quod universale *dupliciter* sumi potest. *Uno* modo pro natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis. Et hoc modo significat substantiam rei et praedicatur in quid. Animal enim significat substantiam hominis, de quo praedicatur. *Alio* modo pro natura, ut substat intentioni universalitatis. Et hoc modo non significat substantiam rei et consequenter nec praedicatur in quid, sed significat quale quid, quia qualitatem, i. e. uniformitatem rationis, per quam fit formaliter universale, circa substantiam, quae est proprie quid, determinat.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEFINITIO SPECIEI RECTE SIT TRADITA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod definitio speciei non recte sit tradita, nimirum, quod praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. Quidquid enim praedicatur de aliquo in quid, dicit totum illud, de quo praedicatur. Sed species non dicit

totum individuum, quia non dicit principia individuantia, sed solum naturam communem. Ergo species male definitur.

Praeterea, natura Archangeli Gabrielis specifica est, cum omnes angeli specie differant. Sed natura Gabrielis de pluribus individuis praedicari non potest, quia est forma, quae non est nata recipi in materia. Ergo species non recte definitur.

Sed contra est auctoritas Porphyrii definientis speciem, quod sit universale, quod praedicatur *de pluribus differentibus numero in eo quod quid.*

Respondeo dicendum quod recte definita est species a Porphyrio. Ad cuius manifestationem videndum est, quod omnis forma sub se habens multa, i. e. quae universaliter sumitur, habet quandam latitudinem; nam invenitur in pluribus et dicitur de pluribus. *Duplex* autem potest esse latitudo in formis, *una* secundum gradus formales, quorum unus secundum se nobilior est et perfectior altero: et haec est latitudo generis, sub quo sunt diversi gradus formales specifice differentes. *Alia* latitudo est secundum plurificationem numeralem in *eodem* gradu. Et quia ista latitudo non est secundum rationem formae absolutam, oportet, quod forma, in qua est talis latitudo, importet in sui ratione aliquid, per quod conveniat ipsi talis latitudo, quod sit aliud ab absoluta ratione formae: et hoc est potentialitas in forma ad hoc, ut uniatur materiae. Nam per talem potentialitatem forma fit realis pars compositi, et per consequens numero multiplicabilis, ut patet in anima rationali. Quia enim in hac reperitur talis potentialitas, per quam nata est esse pars compositi, ideo ab illa recipit latitudinem multiplicationis secundum eundem gradum. Si ergo ea, quae in tali forma conveniunt, non habent in se difformitatem pertinentem ad dictam formam, sed solum sunt difformia per materiam *signatam* istius vel illius, in quo dicta forma determinata est, illa solum dicuntur differre numero. Et talis forma, in qua conveniunt, puta homo, est species. Et sic patet, quid sit species.

Ad primum ergo dicendum quod Socrates, homo et humanitas idem significant, licet diversimode. Humanitas enim significat abstractive et significat tantum id, quo homo est homo et non aliud. Homo autem non solum humanitatem significat, sed etiam principia individuantia, implicite tamen, quia non significat illa determinate.

Ad secundum dicendum quod, licet de natura intellectus angelici non esset, quod multiplicaretur numero, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, neque ulla esset implicatio contradictionis. Unde est quod Philosophus 1 *Periherm.* c. 5 non definit universale, quod praedicatur, sed quod natum est praedicari de pluribus, vel quod non est necessarium multiplicari secundum numerum, quia species in uno individuo potest esse perpetua, ut contingit in angelis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEFINITIO DIFFERENTIAE RECTE SIT TRADITA

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod definitio differentiae non sit recte tradita, quae praedicatur de pluribus differentibus specie in quale quid. Si enim differentia praedicatur in quale quid, maxime, quia differentia habet rationem formalis respectu speciei. Sed eodem modo genus est formale respectu speciei. Ergo vel non sola differentia praedicatur in quale quid vel genus non debet praedicari in quid.

SED CONTRA EST auctoritas Porphyrii, qui differentiam definit, quod sit universale, quod praedicatur *de pluribus differentibus specie in quale quid.*

RESPONDEO DICENDUM quod differentia a Porphyrio recte describitur. Ad cuius manifestationem notandum, quod in entibus sunt diversi *gradus essendi,* sive gradus substantiales sive accidentales. Qui gradus licet in aliquibus entibus sint dispersi, invenitur tamen aliquando unum aliquod plures gradus perfectionis substantiales vel accidentales comprehendens. V. g., vegetabile, sensibile, rationale sunt gradus entium substantiales, quorum primus reperitur in planta, secundus in cane, tertius non tamen solus, sed cum ceteris est in homine. Homo namque per suam formam substantialem, quae est una, habet omnes istas tres perfectiones; unde Socrates per unam suam essentiam conformatur plantae, cani et Platoni. Difformitas autem, quae est inter Socratem et plantam, est, quia Socrates sentit, non autem planta. A qua difformitate sumitur differentia, quae dividit vivum, quod est commune homini et plantae. Unde per hanc differentiam ostenditur, quod vivum invenitur in habente aliquam aliam perfectionem, quae non est in planta. Et quia in tali perfectione, puta sensibili, convenit Socrates cum cane, similiter inter eos est una conformitas, movens ad unum conceptum, a quo, si sumatur in concreto substantive, ita ut tale concretum de suo significato dicat explicite et vivum et sensibile, sumitur aliud genus, sc. animal. Si vero sumatur in concreto adiective, ita ut de suo significato dicat solam perfectionem sensibilis, explicite sumitur differentia. Cum ergo de tot possit dici sensibile, de quot dicitur animal, sicut animal, quod est genus, praedicatur de pluribus differentibus specie, ita et sensibile, quod est differentia, praedicatur de pluribus differentibus specie.

Praedicatur autem de pluribus differentibus specie *in quale quid,* i. e. adiective. Cuius ratio est, quia differentia divisiva alicuius generis sumitur a perfectione, quam non habent omnia, quae sunt sub genere. Quae perfectio comparata ad illud, unde sumitur genus, se habet ut quoddam perfectum et per consequens ut quaedam qualitas et forma generis. Unde ad designandum, quod differentia sumitur

a solo formali, perfecta est differentia per modum adiectivum in sui praedicatione.

Ad argumentum ergo dicendum quod partes definitionis, puta genus et differentia, comparatae ad suppositum naturae, habent rationem causae formalis. Sed comparatae ad rationem speciei, habent rationem causae materialis. Nam omnes partes comparantur ad totum ut imperfectum ad perfectum; quae est comparatio materiae ad formam. Si demum comparentur ad invicem, differentia habet rationem causae formalis, genus vero materialis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GENUS REQUIRAT PLURES SPECIES ACTU

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod genus non requirat plures species actu. Nam universale genericum est semper. Sed non semper sunt actu inferiora in mundo, et non repugnat esse in mundo unam tantum speciem animalis. Ergo genus non requirit plures species actu.

2. Praeterea, species non exigit plura individua actu, sed optime salvatur in uno. Sed eadem est ratio generis, cum utrumque sit universale. Ergo genus non requirit plures species actu.

Sed contra est quod dicit Philosophus 4 *Top.* c. 3, quod omnis generis necessario sunt plures species. Nam si non sint, manifestum est, quod non erit omnino genus. Ergo genus necessario requirit plures species actu.

Respondeo dicendum quod plures species actu exiguntur ex parte differentiarum constituentium inferiora contenta sub genere. Cum enim natura generis descendat ad inferiora per differentias, licet non sit necessarium, ut dicit Philosophus 10 *de Animal.,* semper genus dividi per oppositas differentias, ut contingit in substantiis spiritualibus, et tunc non sit necesse plures species actu existere, ubi tamen fit divisio per oppositas differentias, ut contingit in omnibus substantiis corruptibilibus, non est possibile invenire genus, cuius una tantum sit species. Nam si unum contrarium est in natura, oportet et alterum inveniri, ut dicitur 2 *de Coel.* c. 3. Cuius ratio est, quia ut dicit Philosophus ibidem, si sit aliquid contrariorum, necesse est, quod sit aliqua natura ei subiecta, ut patet 1 *Phys.* c. 6. Est autem eadem materia contrariorum, ut ibidem ostenditur. Et sic oportet, quod materia unius contrarii habeat *potentiam* ad aliud contrarium, et sic, quod possit esse in rerum natura. Unde cum *nihil sit frustra in natura,* necesse est, quod, si unum contrarium est, et reliquum sit. Et ideo, si una species invenitur, invenitur et alia.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid esse semper et ubique potest intelligi *dupliciter*. *Uno* modo, quia habet in se, unde se

extendat ad omne tempus et ad omnem locum: et hoc soli Deo competit. *Alio* modo, quia non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum vel tempus, sed per remotionem causae determinantis ad aliquem locum vel tempus. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed talis perpetuitas non impedit, quominus genus modo supradicto exigat plures species actu ex parte differentiarum contrariarum.

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio generis et speciei. Nam genus dividitur per oppositas differentias. Et ideo, cum oporteat, si unum contrariorum est in natura, quod reperiatur et alterum, debent plures species actu existere eiusdem generis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM GENUS CONTINEAT DIFFERENTIAS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod genus non contineat differentias. Ut enim argumentatur Philosophus 6 *Metaphys.* c. 13, si genus contineret differentias, idem simul participaret contraria; differentiae enim contrariae sunt. Sed hoc est impossibile. Ergo genus non continet differentias.

Sed contra est quod Philosophus 7 *Metaphys.* c. 3 probat, quod genus non dicit solam materiam neque solam formam, sed formam in materia. Hoc autem est continere differentias, quippe quae sumuntur ex forma.

Respondeo dicendum quod genus dicit species et consequenter continet differentias, non tamen quomodocumque, sed *potestate* tantum. Ad cuius manifestationem sciendum, quod nomen speciei significat compositum ex materia et forma. Si autem species dicit totum compositum, necesse est etiam dicere, quod genus, ut animal, et differentia, ut rationale, dicant totum, quod dicit species, ita ut genus dicatur materia et differentia forma, non quia ita sit, sed quia genus sumitur ab eo, quod est materiale in re, et differentia ab eo, quod est formale. V. g., animal, quod est genus hominis, ita dicitur, quia significat aliquid habens naturam sensitivam, quae materialiter se habet ad naturam intellectivam, a qua sumitur rationale, quae est differentia hominis. Et hinc est, quod genus continet potestate differentias. Ex eo enim animal continet totum, quod species dicit, quia forma speciei, quae est differentia, non est forma diversa a forma generis, sed est forma generis *cum determinatione.* Animal enim est, quod habet sensivitivam animam, homo vero, quod habet animam sensitivam *talem,* i. e. cum ratione. Omne autem determinatum implicite et consequenter potestate continetur in indeterminato. Et ita forma rationalis implicite continetur in forma animalis, sicut et forma viventis in

forma corporis, prout est genus. Unde manifestum est, quod genus implicite seu potestate continet differentias.

Ad argumentum ergo dicendum quod nil prohibet, quod genus in se contineat differentias diversas, sicut indeterminatum continet in se diversa determinata; licet obiectio supponat, quod differentia adveniat generi ut diversa essentia ab eo existens, sicut advenit album homini, quod est falsum.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM GENUS ET DIFFERENTIA DISTINGUANTUR SOLA RATIONE

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod genus non sola ratione, sed realiter distinguatur a differentia. Si enim genus realiter idem est cum differentia, superflue ponetur genus in definitione. Sed ut docet Philosophus 7 *Metaphys.* c. 12, non superflue ponitur genus in definitione. Ergo genus et differentia realiter et non sola ratione distinguuntur.

Sed contra est quod differentia generi additur tanquam eadem essentia determinate accepta.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, genus et differentiam non distingui realiter, sed sola ratione. Quod manifestum esse potest ex ipsis rationibus generis et differentiae. Quae namque distinguuntur secundum diversas rationes vel intentiones logicas consequentes modum intelligendi, non distinguuntur realiter, sed sola ratione, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Ita vero distinguuntur genus et differentia.

Quia enim intellectus noster non potest unico conceptu comprehendere v. g. essentiam hominis, dividit illam in conceptionem alicuius communis et indeterminati et in conceptum alicuius proprii et determinati. Et illud quidem commune et indeterminatum, quod est, puta in homine, animal atque adeo genus hominis, concipit per hoc, quod videt illud etiam convenire aliis animalibus praeter hominem. Rationale vero, quod est quid determinatum et proprium et differentia hominis, concipit per hoc, quod talem perfectionem in solo homine videt. Quo fit, ut rationale et animal sint tantum *plura ratione* propter diversos conceptus, sint autem omnino *idem re,* quia id omne, quod est in specie, concipitur concipiendo animal et rationale, sed *diverso modo.* Nam totum, quod est in homine, repraesentatur per conceptum animalis, sed indeterminate, quasi quoddam imperfectum et materiale, et per conceptum differentiae, sed determinate, quasi formale et completum. Nam quidquid est in specie, est etiam in genere, sed ut indeterminatum; et in differentia, sed ut determinatum. Unde manifestum est, genus et differentiam sola ratione distingui.

Ad argumentum ergo dicendum quod genus dicit quidem totum, quod dicit differentia, sed confuse, indistincte et indeterminate. Et ideo praeter genus debet poni in definitione differentia; nam definitio, ut dicit Philosophus 1 *Phys.* c. 1, debet distincte ponere principia definiti, quae sunt genus et differentia.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM DIFFERENTIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN COMMUNEM, PROPRIAM ET PROPRIISSIMAM

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod differentia non dividatur convenienter in communem, propriam et propriissimam. Commune enim non dividitur contra proprium. Sed in hac divisione illa duo inter se dividuntur. Ergo male dividitur differentia.

Sed contra est auctoritas Porphyrii dividentis differentiam in communem, propriam et propriissimam.

Respondeo dicendum quod recte et convenienter Porphyrius differentiam dividit. Nam *triplex* est differentia. *Una,* quae est differentia substantialis, quae dividit genus per se et cum illo constituit speciem et propriissime facit aliud, ut rationale respectu hominis; quae propterea a Philosopho 6 *Metaphys.* c. 12 dicitur tota substantia rei. *Alia,* quae consequitur formam, a qua sumitur differentia propriissima; unde et causari dicitur ex principiis speciei, ut risibile respectu hominis. *Alia* demum, quae convenit individuis diversarum specierum, quae non causatur ex principiis speciei, sed individui, ut nigrum et album respectu hominis. Et sic manifestum est, quod convenienter dividitur differentia in propriissimam, propriam et communem.

Ad argumentum ergo dicendum quod commune per praedicationem sicut genus non dividitur contra proprium, sed commune per praedicationem sicut accidens potest dividi contra proprium. Sicut enim recte dividitur accidens in commune et proprium, ita recte dividi potest differentia in communem et propriam.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM DEFINITIO INDIVIDUI SIT RECTE TRADITA

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non recte definiatur individuum, quod praedicatur de uno solo. Dicit enim Philosophus 6 *Metaphys.* c. 13 et 15, quod singulare non potest definiri, sicut nec demonstrari. Sed individuum est singulare. Ergo individuum non potest definiri.

2. Praeterea, quod est commune pluribus, de pluribus praedicari potest et non tantum de uno. Sed individuum est commune pluribus, ut patet, cum dicimus tria individua. Ergo individuum male definitur.

Sed contra est auctoritas Porphyrii definientis individuum, quod praedicatur *de uno solo*.

Respondeo dicendum quod in individuo duo est considerare: id, quod est individuum, et rationem individui, quae est ratio *incommunicabilitatis*. Ad quam rationem constituendam *duo* concurrunt, natura generis vel speciei in individuo existens et modus existendi talis naturae incommunicabiliter. Si *primum* consideretur in individuo, illud est incommunicabile et non praedicatur de alio. Si autem consideretur *secundum*, potest individuum praedicari de multis. Nam ratio individui communis est. Communis enim est multis ipse modus existendi incommunicabiliter, quem ratio individui praeter naturam generis vel speciei comprehendit. Unde patet solutio *ad secundum*.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc individuum vel illud definiri non possit, tamen id, quod pertinet ad rationem communem individui, definiri potest.

ARTICULUS NONUS

UTRUM DEFINITIO PROPRII SIT RECTE TRADITA

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod definitio proprii non sit recte tradita, quod omni, soli et semper conveniat et conversim de re praedicetur. In omni enim re proprium est accidens illius, extra essentiam eius existens. Non ergo recte definitur definitione distincta ab accidente.

2. Praeterea, omnis definitio *quid rei* convenit omni, soli et semper definito et conversim de illo praedicatur. Sed definitio non est proprium. Ergo non recte definitur proprium, quod omni, soli et semper convenit et conversim de re praedicatur.

3. Praeterea, esse dicitur proprium Dei. Sed esse convenit aliis a Deo. Ergo proprium male definitur, quod soli convenit.

Sed contra est quod Porphyrius definit proprium, quod omni, soli et semper convenit et conversim de re praedicatur.

Respondeo dicendum quod recte definitur proprium, quod inest omni individuo speciei et soli speciei et semper, et conversim de illa praedicatur. Ad cuius definitionis particulas intelligendas sciendum est, quod ex quinque universalibus tria sunt essentialia, genus sc., species et differentia, quae ita dicuntur, quia sunt de essentia eorum, de quibus praedicantur. Duo vero sunt accidentalia, proprium et accidens, quia non sunt de essentia subiectorum, de quibus praedicantur. Ad intelligendas ergo particulas definitionis, quia *valde*

necessarium est scire proprium, quod Philosophus propriam passionem vocat, quia in demonstratione nihil aliud concluditur nisi propria passio de subiecto, sciendum est, quod proprium de eo, cuius est proprium, ut homo est risibilis, non praedicatur per accidens, sed *per se.* Nam videmus in rebus naturalibus quasdam operationes, quae conveniunt semper omnibus, quae sunt eiusdem speciei; sicut attrahere ferrum semper convenit omni magneti. Unde oportet, quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum permanens in illis corporibus. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Oportet igitur, quod inveniatur in omnibus, in quibus est forma specifica. Et ita reperitur in omnibus individuis eiusdem speciei. Et quia necessitatem essendi habet a tali forma, debet semper inesse omnibus individuis, quamdiu inest illis forma specifica. Et sic ex his patent duae particulae definitionis proprii, sc. quod proprium inest *omni* et *semper.*

Ut vero intelligantur reliquae particulae, quomodo sc. proprium conveniat soli speciei et conversim de illa praedicetur, sciendum, quod diversi sunt gradus perfectionis in entibus, quos Philosophus 7 *Metaphys.* c. 3 comparat numeris, ubi dicit, quod *species sunt sicut numeri.* Sicut ergo numeri respectu unitatis habent diversos gradus formales, nam alius est gradus quaternarii, alius quinarii, ita sunt diversi gradus formales specierum rerum, per respectum ad principium primum incompositum. Et sicut non est invenire duos numeros specie differentes in eodem gradu, ita nec duas species in eodem gradu formali. Quoniam vero proprium, ut dictum est, sequitur principia propria speciei, stricto modo sumptum non potest esse nisi in una specie. Et propterea dicitur in definitione, quod *inest soli.* Additur autem ultimo: *et conversim de re praedicatur,* ut ostendatur modus praedicandi proprii de specie, diversus a modo praedicandi eiusdem de individuis speciei. Nam de individuis speciei praedicatur quidem per se, quia necessariam connexionem habet cum illis; non tamen praedicatur per se primo, quia maioris ambitus est quam quodlibet singulare. Praedicatur autem per se et primo de specie, quod est conversim de illa praedicari, quia et necessariam habitudinem habet ad illam et tanti ambitus est, quanti est illa, et prius respicit speciem quam eius individuum. Et sic patet tota definitio proprii.

Ad primum ergo dicendum quod *dupliciter* sumi potest accidens. *Uno* modo, ut dividitur contra substantiam, et sic, cum nihil dari possit medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur *secundum affirmationem et negationem,* sc. secundum esse et non esse in subiecto, proprium, quia non est de essentia rei, oportet quod sit accidens. *Alio* modo sumitur accidens, secundum quod ponitur unum ex quinque praedicabilibus. Et hoc modo, cum detur medium inter substantiam et accidens, proprium erit ab accidente distinctum.

Ad secundum dicendum quod proprium, quod est quartum praedicabile, est terminus simplex et incomplexus, sicut et reliqua praedicabilia, et definitio est terminus complexus et compositus.

Ad tertium dicendum quod *dupliciter* dicitur aliquid proprium alicui. *Uno* modo, ut per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, sicut cum dicimus, proprium hominis esse risibile. Sensus enim est, quod nulla res alia a homine est risibilis. Et sic loquitur Porphyrius de proprio. Et hoc modo esse non est proprium Dei. *Alio* modo, ut per proprietatem excludatur omne extraneum a natura praedicati, sicut cum dicimus: hoc est proprium aurum, i. e. non habet aliam naturam admixtam. Et hoc modo esse dicitur proprium Dei, quia divinum esse non habet admixtum aliquid privationis vel potentialitatis, sicut esse creatum.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM SUBIECTUM SIT CAUSA EFFICIENS PROPRIAE PASSIONIS

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod subiectum non sit causa efficiens propriae passionis. Idem enim non potest esse agens et patiens. Sed si subiectum esset activum principium suarum passionum, cum etiam sit earundem receptivum, esset agens et patiens. Ergo subiectum non potest esse activum principium suarum passionum.

2. Praeterea, causa efficiens necessario debet realiter distingui ab effectu, quia impossibile est, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Sed aliquae passiones non distinguuntur realiter a subiecto, ut attributa Dei ab eius essentia. Ergo subiectum non est causa efficiens suarum passionum.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Poster*. c. 4, ubi dicit, quod in conclusionibus demonstrationum, in quibus propriae passiones praedicantur de suis subiectis, passiones habent duplicem habitudinem ad subiectum, unam tanquam ad causam materialem sibi communem cum omnibus accidentibus, alteram propriam tanquam ad causam efficientem.

Respondeo dicendum quod subiectum est causa propriae passionis in triplici genere causae, materialis, finalis et efficientis. Est enim causa *materialis,* quia recipit illam in se; cum enim in omni re proprietas sit accidens, necessario exigit subiectum, quod sit illius receptivum. Est causa *finalis,* quia propria passio est propter subiectum, tanquam minus principale propter principalius, non contra. Quod vero sit etiam causa *efficiens,* probatur, quia quod est primum in quolibet genere, est causa ceterorum. Sed actualitas prius est in subiecto quam in propria passione. Ergo causalitas huius causatur a causalitate illius, ita quod subiectum, in quantum est in potentia, sit

proprium susceptivum passionis, in quantum autem est in actu, sit productivum illius.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest esse effectus alicuius *dupliciter*. *Uno* modo proprie, quatenus sc. causatur ab illo per veram actionem et transmutationem. Et hoc modo idem non potest esse agens et patiens. Et ideo subiectum hoc modo non est causa propriae passionis. *Alio* modo non ita proprie per naturalem *resultantiam,* quomodo ex uno naturaliter resultat aliud, ut ex luce color, quia sc. quando utrumque fit, ita fiunt simul, quod unum necessaria connexione intelligatur esse post aliud. Et hoc modo subiectum dicitur principium activum propriae passionis; nam posito subiecto ponitur statim passio. Neque absurdum est, quod secundum hunc modum agendi idem sit agens et patiens, seu agens in se ipsum.

Ad secundum dicendum quod propriae passiones sunt in *duplici* differentia. *Aliae* proprie dictae, quae nimirum sunt formae accidentales realiter distinctae ab essentia subiecti, et sunt illius virtutes et instrumenta ad operandum. Et de huiusmodi passionibus verum est, quod subiectum est principium activum reale illarum. *Aliae* sunt passiones improprie dictae, quae potius sunt loco passionum, quae nimirum non consequuntur secundum rem, sed secundum nostrum modum intelligendi: quomodo se habent attributa divina respectu substantiae Dei.

ARTICULUS UNDECIMUS

UTRUM DEFINITIO ACCIDENTIS SIT RECTE TRADITA

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod definitio accidentis non sit recte tradita, quod sit id, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Dicit enim Philosophus 6 *Metaphys.* c. 1, quod nullum accidens est per se natura aptum neque possibile est a substantia separari, quia nimirum accidentis esse est inesse, et inter accidentia quaedam peculiari ratione dicuntur inseparabilia, quia non possunt abesse a subiecto praeter eius corruptionem, ut masculinum et femininum. Sed quod est inseparabile ab aliquo, non potest ab illo abesse. Ergo male definitur accidens, quod adest et abest.

2. Praeterea, humanitas Christi potest adesse et abesse a divina persona sine eius corruptione. Sed humanitas non est accidens, sed substantia. Ergo non recte definitur accidens.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui 1 *Phys.* c. 3 definit accidens, quod potest inesse et non inesse. Sed hoc nihil aliud est quam adesse et abesse a subiecto praeter eius corruptionem. Ergo recte definitur a Porphyrio accidens.

Respondeo dicendum quod accidens secundum quod ponitur a Porphyrio ultimum quinque universalium, est id, quod *potest adesse*

et abesse praeter subiecti corruptionem. Ad cuius intelligentiam sciendum, quod *proprium* quidem accidens necessario sequitur subiectum, et propterea subiectum non potest intelligi esse sine proprio accidente, cum sine illo esse non possit. Sed ab accidente communi subiectum non habet talem dependentiam, sicut cum intelligimus, Petrum esse vel non esse album. Accidens enim *commune* non necessario sequitur subiectum. Unde subiectum potest intelligi esse sine accidente communi, quia esse subiecti non dependet aliquo modo ab esse illius. Et consequenter potest accidens inesse et non inesse seu adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Et sic patet descriptio accidentis.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa *adesse et abesse* competunt omnibus accidentibus tam separabilibus quam inseparabilibus. Nam species potest intelligi sine illis, absque eo quod intelligatur destrui natura specifica, ut species corvi vel corvus sine nigredine vel etiam cum albedine. Et ratio est, quia huiusmodi accidentia non consequuntur principia speciei, sed principia individui, puta materiam signatam, quae est extra intellectum speciei.

Ad secundum dicendum quod humanitas Christi trahitur ad esse *personale* Verbi, et ideo humanitas Christi non est accidens. Ad hoc enim, ut aliquid, quod potest adesse et abesse ab aliquo, sit illi accidens, requiritur, ut non trahatur in communionem esse completi illius, cui advenit: quomodo albedo dicitur accidens hominis, quia non trahitur in communionem esse hominis; aliud enim est esse hominis, aliud est esse albi. Idem autem est esse personale humanitatis et Verbi.

ARTICULUS DUODECIMUS

UTRUM OMNE ACCIDENS SIT PROPRIUM

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod omne accidens sit proprium. Nam ex diversitate materiarum et formarum substantialium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Sed materia et forma sunt principia speciei. Ergo omnis diversitas accidentium oritur ex diversitate principiorum speciei. Sed quidquid oritur ex talibus principiis, est proprium. Ergo omne accidens est proprium.

Sed contra est auctoritas Porphyrii distinguentis proprium ab accidente.

Respondeo dicendum quod proprium, quia est medium inter substantiale praedicatum et accidentale, convenit quidem cum accidentali praedicato in hoc, quod nec est essentia rei nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. *Differt* autem ab accidentali praedicato, *primo,* quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo. At proprium efficienter causatur ex

principiis speciei. *Secundo,* quia accidentale praedicatum non praedicatur per se, sed per accidens. Proprium autem per se praedicatur de subiecto. Et sic patet, quod non omne accidens est proprium.

Ad argumentum ergo dicendum quod principia subiecti sunt per se principia accidentis. Verum sicut principia subiecti sunt duplicia, nam quaedam sunt principia speciei, quaedam individui, ita *duplicia* sunt accidentia. Nam *alia* consequuntur principia speciei, puta materiam et formam in communi, et dicuntur propria, et sine his species esse non potest, ut dictum est. *Alia* vero consequuntur principia individui, puta materiam signatam: quorum *quaedam* separabilia sunt a subiecto, quae sc. non habent causam permanentem in subiecto, ut sedere et ambulare, *quaedam* inseparabilia, quae habent causam permanentem, ut masculinum et femininum et alia similia. Sed neutrum horum est proprium. Sunt enim extra intellectum speciei, et species potest intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed etiam individuum.

QUAESTIO QUARTA

DE ANTEPRAEDICAMENTIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de praedicamentis. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam *primo* considerabimus de quibusdam suppositis ad praedicamentorum cognitionem seu de antepraedicamentis; *secundo* de ipsis praedicamentis; *tertio* de nonnullis consequentibus ad praedicamenta seu de postpraedicamentis.

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo: de univocis.
Secundo: de aequivocis.
Tertio: de analogis.
Quarto: de quadam regula antepraedicamentali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RECTE DEFINIANTUR UNIVOCA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non recte definiantur univoca, quorum nomen est commune et substantiae ratio eadem. Nam omne univocum est unum ex quinque universalibus. Sed inter universalia accidens non dicitur de pluribus subiectis secundum unum

nomen et secundum unam rationem eandem, ut dicitur *de Praedicam.* c. 5. Ergo non recte definiuntur univoca, quorum ratio secundum nomen commune eadem.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 1 definit univoca, quorum nomen est commune et substantiae ratio eadem.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, aliquid de pluribus posse praedicari *univoce, aequivoce* et *analogice. Tribus* enim *modis* aliquid praedicatur de pluribus. *Primo,* secundum rationem omnino eandem. Et quod sic praedicatur, dicitur univoce praedicari, sicut cum praedicatur animal de homine et de leone. *Secundo,* secundum rationem totaliter diversam. Et tunc quod praedicatur, dicitur aequivoce praedicari, ut patet in nomine canis, cum dicitur de coelesti, terrestri et aquatili. *Tertio,* secundum rationem partim eandem, partim diversam; diversam quidem quantum ad diversas habitudines ad unum, eandem vero quantum ad id, ad quod diversae habitudines referuntur, ut est in nomine *sanum,* dicto de medicina et urina. Esse enim effectivum sanitatis in medicina et significativum in urina diversa sunt; sed sanitas una est. Et quod sic praedicatur, dicitur analogice praedicari.

Quod patet etiam ex *ordine* rerum, quem habent inter se causae et causata. *Vel* enim inter res nullus invenitur ordo, nulla similitudo. Et tunc nomen commune rebus sic diversis est aequivocum. *Vel* est ordo causalitatis et similitudo. Et tunc *vel* effectus adaequat virtutem causae efficientis seu recipit formam secundum speciem similem ei, per quam agens agit. Et tunc nomen commune causae et effectui est univocum. *Vel* effectus non adaequat virtutem causae nec recipit formam similem secundum speciem formae agentis. Et tunc nomen dictum de causa et effectu est analogum.

Quod autem recte *definiantur univoca,* quod sint ea, quorum nomen commune est et substantiae ratio eadem, manifestum esse potest discurrendo per singulas definitionis partes. Loco enim generis ponuntur illa verba *quorum nomen est commune.* Nam in illis conveniunt univoca cum aequivocis et analogis. Reliqua vero ponuntur loco differentiae, ex quibus duobus constare debet omnis bona definitio, sicut dicitur 6 *Top.* c. 6. Per *substantiae* vero *rationem* intelligitur definitio vel quidquid sumitur loco definitionis. Ideo enim animal dicitur univoce praedicari de homine et leone, quia non solum nomen *animal* convenit homini et leoni, sed etiam definitio eius essentialis, quae est: corpus animatum sensibile. Non solum enim vere dicimus, quod homo est animal, sed etiam, quod est corpus animatum sensibile, et similiter de leone. Per hanc autem differentiam sufficienter distinguuntur univoca ab aequivocis et analogis. Nam haec non conveniunt in una ratione totaliter et absolute eadem, sed habent partim eandem, partim diversam. Illa vero habent rationes totaliter diversas.

Ad argumentum ergo dicendum quod *duplex* est univocatio. *Una* physica, quando nimirum una natura recipitur in diversis secundum unum primum subiectum. Et hoc modo accidens et proprium sunt univoca suis subiectis. Sic album univoce dicitur de equo albo et cane albo. *Altera* logica, et haec est duplex. *Una* secundum essentiam, quando nimirum ratio significata per nomen univocum est eadem essentialiter cum ratione et definitione univocatorum. Et haec convenit generi, speciei et differentiae. Unde Philosophus *de Praedicam.* c. 5 ait, proprium illorum esse univoce praedicari. *Altera* per participationem, quando sc. univocata conveniunt in nomine univoco et in ratione significata per tale nomen, sed talis ratio non est eadem cum ratione et definitione propria illorum. Et haec univocatio convenit proprio et accidenti.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM RECTE DEFINIANTUR AEQUIVOCA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non recte definiantur aequivoca, quorum nomen solum commune est, substantiae vero ratio diversa. Nam nomen *Deus,* ut dicitur de Deo vero et falso, puta de idolo, est nomen aequivocum. Sed tali nomini, ut dicitur de illis, respondet una ratio. Catholicus enim, cum dicit, unum esse Deum, nomine Dei intelligit rem omnipotentem et super omnia venerandam; quod idem intelligit gentilis, cum dicit: idolum est Deus. Ergo nomen aequivocum potest habere unam rationem tali nomine significatam. Et sic non recte definitur aequivocum.

Sed contra est auctoritas Philosophi in *Praedicam.* c. 1, ubi definit aequivoca, quorum nomen solum commune est et substantiae ratio diversa.

Respondeo dicendum quod recte definita sunt a Philosopho aequivoca. Nam verba illa *quorum nomen est commune* habent locum generis. In illis enim conveniunt aequivoca cum univocis et analogis. Reliqua vero habent locum differentiae. Nam per particulam *solum* differunt aequivoca ab univocis et analogis, quia haec praeter nomen aliquid aliud commune habent. Per reliquas vero particulas *substantiae ratio diversa* melius explicatur, quid sit habere solum nomen commune. Nomine autem rationis substantiae intelligitur definitio vel aliquid loco definitionis. Nam aequivoca non habent praeter unum nomen unam aliquam communem definitionem significatam per tale nomen, sed plures. Nomini enim canis, ut dicitur de stella et animali, non respondet una definitio communis utrique, sed duae.

Ad argumentum ergo dicendum quod hoc nomen *Deus*, ut dicitur de Deo vero et falso seu de Deo secundum opinionem vel participationem, neque aequivocum est neque univocum, sed analogum. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter, cum idolum nominamus Deum, nomine Dei intelligimus significari aliquid, de quo homines opinautur, quod sit Deus. Et sic manifestum est, quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in alia. Unde manifestum est, quod analogice dicitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM RECTE DEFINIANTUR ANALOGA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non recte definiantur analoga, quorum nomen est commune et substantiae ratio partim eadem, partim diversa. Quidquid enim dicitur de Deo et de creaturis, dicitur analogice. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius utroque, quod est impossibile. Ergo non recte definiuntur analoga, quorum substantiae ratio est partim eadem.

Sed contra est quod analoga sunt *media* inter univoca et aequivoca. Sed medium dicitur tale, quia participat naturam extremorum. Ergo cum univoca sint, quorum ratio est totaliter eadem, aequivoca vero, quorum ratio est totaliter diversa, analoga erunt, quorum ratio partim est eadem, partim diversa.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur secundum analogiam *tripliciter*. *Vel* secundum *esse* et non secundum intentionem. Et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporis. Unde logicus, qui tantum considerat intentiones, dicit, hoc nomen *corpus* de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in omnibus corporibus. *Vel* secundum *intentionem tantum* et non secundum esse. Et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diaetam diversimode secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. *Vel* secundum *esse et intentionem*. Et hoc est, quando plura neque parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente.

Ex his analogis analoga *primi generis* non sunt proprie analoga. Nam licet eorum analogia tollat univocationem physicam vel metaphysicam, non tamen tollit logicam, quae est propria univocatio; unde vere sunt univoca. Analoga vero *secundi* et *tertii generis* sunt proprie analoga.

Et quidem analoga *secundi generis* dicuntur analoga *proportionis* seu convenientiae, et a Philosopho 1 *Ethic.* c. 6 appellantur *ab uno ad unum* et 3 *Phys.* c. 11 *secundum prius et posterius.* Dicitur enim aliquid proportionatum alicui, quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Sunt autem *duplicia.* Nam *quaedam* dicuntur analoga unius ad unum propter convenientiam et *habitudinem,* quam habent *ad invicem,* quomodo sanum dicitur analogice de medicina et animali. *Quaedam* vero dicuntur ad unum *tertium,* quomodo sanum dicitur de animali, medicina et urina. Nam medicina et urina dicuntur sana per ordinem ad sanitatem animalis. Utraque vero analoga definiuntur definitione praedicta. Habent enim unum nomen et rationem *aliquam* secundum illud nomen, in quo tanquam in genere conveniunt cum univocis et aequivocis. Sed hanc rationem habent nec omnino et totaliter unam, sicut habent univoca, neque totaliter diversam, sicut aequivoca, per quod tanquam per differentiam distinguuntur ab utrisque; sed partim eandem, partim diversam: *eandem* ratione termini, *diversam* ratione diversorum respectuum ad unum terminum.

Analoga demum *tertii generis* dicuntur analoga *proportionalitatis* et appellantur a Philosopho 1 *Poster.* c. 12 et 24 *secundum similitudinem rationum:* quando nimirum attenditur convenientia duorum ad invicem, inter quae non est proportio, sed magis *similitudo duarum ad invicem proportionum;* ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor. Et huiusmodi sunt analoga dicta de Deo et creaturis et omnia illa, quorum ratio est in omnibus analogatis, sive sit in uno metaphorice, in alio proprie, sive sit in omnibus proprie, sed vel secundum proportiones diversas ad idem subiectum, quomodo qualitas est ens, quia est dispositio per se entis, i. e. substantiae, vel secundum proportionem unam ad diversa subiecta, ut est in visu respectu oculi corporalis et in intellectu respectu animae; eandem enim proportionem habent visus ad corpus et intellectus ad animam. Vel demum haec ratio proportionaliter una aequaliter participatur ab omnibus analogatis et non ab uno per ordinem ad aliud; vel inaequaliter, quia sc. in uno est perfecte et in alio imperfecte, ut est in praedicatis transcendentibus, ente, bono, vero, ut dicitur de Deo et creaturis. Et his etiam omnibus convenit definitio allata analogorum, quia habent commune nomen et rationem nec omnino eandem nec totaliter diversam, sed proportionaliter eandem. Nam rationes analogorum sunt quidem diversae, sed tamen sunt proportionaliter una. Quod

enim est spina pisci, est os animali. Et sicut creaturae habent bonitatem, ita Deus habet bonitatem, nisi quod in Deo est infinite perfecta, in creatura vero imperfecta.

Est tamen inter analoga huius tertii generis hoc *discrimen*, quod nomina analoga, quae *metaphorice* dicuntur de uno vel pluribus et proprie de alio, per prius dicuntur de eo, de quo proprie dicuntur. Cuius ratio est, quia dicta de aliis, quibus metaphorice conveniunt, nihil aliud significant quam similitudines ad illud, de quo proprie dicuntur. Sicut ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo, cum ridet. Et idem dico de nomine leonis dicto de Deo; significat enim, quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Analoga vero, quae *proprie* dicuntur, aliquando per prius dicuntur de uno, aliquando non. Nam quando ratio analogi *aequaliter* participatur ab omnibus analogis, non dicitur prius de uno quam de alio, ut patet in nomine ossis dicto de spina et osse animalis. Quando vero *inaequaliter* participatur, tunc quantum ad rem significatam formaliter analogum prius dicitur de eo, in quo talis ratio perfecte participatur. Sic enim bonitas, sapientia et similia, quantum ad rem significatam per nomen, prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo in creaturas huiusmodi perfectiones manant. Sed quantum ad impositionem nominis prius dicuntur de illis analogatis, quae prius cognoscimus. Bonitas enim divina est ignotior bonitate creata, cum per bonitatem creatam deveniamus in cognitionem increatae. Et ideo praedicta nomina prius dicuntur de creaturis, sicut et illis imponuntur, quia prius creaturas cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis. Et sic patet definitio analogorum.

Ad argumentum ergo dicendum quod communitas analogica potest esse *dupliciter*. *Vel* ex eo, quod aliqua participant aliquod unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis. *Vel* ex eo, quod unum recipit esse et rationem ab altero. Et talis est analogia creaturae ad Deum. Creatura enim non habet esse, nisi secundum quod a primo ente descendit et ipsum imitatur. Et sic non sequitur, quod sit aliquid simplicius Deo.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VERA SIT REGULA ANTEPRAEDICAMENTALIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit vera regula antepraedicamentalis: quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecumque de eo, quod praedicatur, dicuntur, omnia etiam de subiecto dicentur. Si enim vera est illa regula, sequitur,

quod vere etiam dici possit, quod homo est trinitas. Nam cum haec dicatur de Deo et Deus de homine, debet etiam vi huius regulae vere dici de homine. Sed constat, talem propositionem esse falsam. Ergo et falsa erit illa regula.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 3 ponit praedictam regulam.

Respondeo dicendum quod praedicta regula vera est in *praedicabilibus per se;* per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem. Ad cuius regulae evidentiam praenotandum, quod aliquid de aliquo ut de subiecto praedicari hic est praedicari tanquam superius de inferiori.

Ratio autem huius regulae est, quia, quando aliquid praedicatur de aliquo, secundum quod est idem alteri, tunc necesse est, quod etiam praedicetur de illo. Et inde sumuntur argumenta dialectica a genere et specie seu ab inferiori et superiori. Quando vero aliquid praedicatur de aliquo, secundum quod differt ab altero, non oportet de altero vere praedicari. Sed tunc dicitur aliquid idem alteri, quando ratio unius est ratio alterius; dicitur autem aliquid ab aliquo differre, quando ratio unius non est ratio alterius. Unde manifestum est, quod, quoties aliquid praedicatur de aliquo ut de subiecto, i. e. tanquam superius de inferiori, quidquid per se dicitur de praedicato seu de superiori, dicitur etiam de subiecto, i. e. de inferiori. Ut si homo dicitur de Petro, etiam animal, quod dicitur de homine, de Petro dicetur. Et sic patet veritas regulae.

Ad argumentum ergo dicendum quod trinitas praedicatur de Deo, secundum quod supponitur pro tribus personis, atque adeo non secundum quod Deus est idem homini; et homo supponit pro persona filii. Et ideo non sequitur, quod homo sit trinitas.

QUAESTIO QUINTA

DE PRAEDICAMENTIS IN COMMUNI

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de ipsis praedicamentis. Et circa haec duo consideranda occurrunt, *primo* de praedicamentis in communi, *secundo* de iisdem in particulari.

Circa primum autem quaeruntur sex.

Primo: utrum tractatio praedicamentorum pertineat ad logicum.

Secundo: utrum ens sit genus ad decem praedicamenta.

Tertio: de numero praedicamentorum.

Quarto: utrum partes substantiae compositae sint per se in praedicamento substantiae.

Quinto: utrum accidentia ponantur in praedicamentis in abstracto.

Sexto: utrum Deus sit in genere.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM TRACTATIO PRAEDICAMENTORUM PERTINEAT AD LOGICUM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tractatio praedicamentorum non pertineat ad logicum. Dicit enim Philosophus 3 *Metaphys.* c. 2, quod metaphysici est agere de omnibus entibus et de speciebus entis. Sed entia et species entium decem praedicamentis comprehenduntur. Ergo tractatio praedicamentorum non spectat ad logicum.

Sed contra est quod Philosophus inter alia opera logica composuit etiam librum *Praedicamentorum.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, tractationem praedicamentorum ad Logicam pertinere. Nam Logica dicitur rationalis scientia non solum ex hoc, quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune, sed etiam ex hoc, quod est circa *actus* rationis sicut circa propriam materiam. Unde necesse est, quod eius consideratio versetur circa ea, quae pertinent ad tres operationes intellectus dirigendas et praecipue ad primam, quippe quae supponitur ceteris et ad illas ordinatur. Huiusmodi autem sunt ea, quae *simplici intellectu* concipiuntur: quae praedicamenta dicuntur. Sicut ob eandem rationem Logica versatur circa enuntiationem et syllogismum, quae pertinent ad directionem secundae et tertiae operationis.

Ad argumentum ergo dicendum quod logicus non considerat naturas rerum, sed *modum praedicandi* atque adeo res, ut sunt in ratione seu ut substant intentioni rationis. Metaphysicus autem considerat naturas rerum *secundum se,* ut entia naturae sunt, non quomodo proprie praedicabiles sunt. Et propterea praedicamenta vario modo considerata ad logicum et ad metaphysicum spectant. Nam spectant ad logicum, ut substant entibus rationis, ad metaphysicum vero, ut sunt entia naturae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ENS SIT GENUS AD OMNIA PRAEDICAMENTA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ens sit genus ad omnia praedicamenta. Dicit enim Philosophus 3 *Metaphys.* c. 2, quod omnia entia sunt unius generis. Sed hoc non est verum, nisi ens sit genus ad praedicamenta. Ergo ens est genus ad praedicamenta.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui pluribus in locis docet et probat impossibile esse, quod ens sit genus entium; ut 2 *Poster.* c. 7 et 10 *Metaphys.* c. 2.

Respondeo dicendum quod impossibile est, quod ens sit genus ad praedicamenta. Et *primo* quidem, quia omne genus *contrahitur* ad speciem per differentias, quae non participant genus, sed sunt extra essentiam illius. Nihil autem potest esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat. Nam quod est extra ens, nihil est et non ens. Non ens autem non potest esse differentia. *Secundo,* quia, cum genus ingrediatur definitionem rei, si ens esset genus ad omnia praedicamenta, deberet poni in definitione cuiuslibet rei definibilis. Non autem ponitur, sicut nec ullum transcendens, quia sequeretur ens bis poni in definitione. Nam ponetur semel in se et semel in differentia, quia nulla differentia potest esse non ens. *Tertio,* quia de ratione generis est, ut sit quid univocum illis, de quibus praedicatur. Ens autem non est univocum, sed analogum praedicamentis. Multipliciter enim de illis dicitur et non secundum unam rationem.

Ad argumentum ergo dicendum quod omnia entia dicuntur esse unius generis, quia resolvuntur in ens, quod est *aliquo modo* genus, non quidem univocum, sed analogum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAEDICAMENTA SINT DECEM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedicamenta sint pauciora aut plura quam decem. Dividit enim Philosophus 4 *Metaphys.* c. 7 ens in duo membra tantum, in ens *secundum se* et *secundum accidens.* Ergo duo tantum sunt praedicamenta.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit 1 *Top.* c. 15, quot modis dicitur unum oppositum, tot modis dicitur et alterum. Sed substantia et accidens *opponuntur;* nam opponuntur secundum affirmationem et negationem, i. e. secundum *esse in subiecto* et secundum *non esse in subiecto.* Ergo quot modis dicitur accidens, tot modis dicetur et substantia, et per consequens, sicut accidens dividitur in novem praedicamenta, ita et substantia. Et sic praedicamenta erunt octodecim.

Sed contra est quod Philosophus 4 *Metaphys.* c. 7 enumerat praedicamenta decem.

Respondeo dicendum quod praedicamenta sunt decem. Ad cuius evidentiam sciendum est *primo,* quod non potest dari *medium* inter substantiam et accidens. Nam dividuntur per affirmationem et negationem, sc. secundum esse in subiecto et non esse in subiecto.

Unde necesse est dicere, quod quidquid est, vel est substantia vel accidens. *Secundo* sciendum est, quod *aliter* dividitur univocum et aequivocum et analogum. Univocum enim dividitur secundum differentias, quae sunt extra rationem eius, quod per illas dividitur, aequivocum vero secundum res significatas. Sed analogum dividitur secundum diversos *modos.* Quoniam ergo ens non est genus ad omnia entia, sed est analogum, ideo ens non potest dividi nisi secundum diversos modos essendi. Dividitur autem proxime et immediate secundum diversos modos essendi, remote vero et mediate secundum diversos modos praedicandi. Nam hi consequuntur illos, quia, ut dicit Philosophus 4 *Metaphys.* c. 7, quot modis aliquid praedicatur, tot etiam modis significatur aliquid esse. Nam modi essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo dicimus, esse hoc illud; et unicuique modo praedicandi respondet proprium esse significatum. Unde et genera entis dicuntur praedicamenta. Quia ergo decem modis potest aliquid praedicari de aliquo, decem sunt praedicamenta.

Quod autem *decem* sint *modi praedicandi,* nec plures nec pauciores, ex hoc manifestari potest, quod praedicatum ad subiectum *tripliciter* se habere potest. *Primo* modo, cum est id, quod est subiectum, seu quando de aliquo subiecto praedicatur id, quod pertinet ad *essentiam* eius, ut cum dico: Socrates est homo, Socrates est animal. Nam vere Socrates est id, quod est homo, et quod est animal. Et secundum hoc accipitur praedicamentum *substantiae.*

Secundo modo, ut praedicatum sumatur secundum quod *inest* subiecto seu secundum quod non est de essentia illius. Quod quidem praedicatum *vel* inest subiecto *per se* et absolute, ut consequens materiam, et sic est *quantitas; vel* ut consequens formam, et sic est *qualitas. Vel* inest ei non absolute, sed *in respectu ad aliud,* et sic est *ad aliquid* seu *relatio.*

Tertio modo, ut praedicatum sumatur ab eo, quod est *extra* subiectum. Et hoc *dupliciter. Uno* modo, quando est *omnino* extra subiectum. Et tunc *vel* hoc non est mensura subiecti, et est praedicamentum *habere;* nam praedicatur de subiecto per modum habitus, ut cum dicitur: Socrates est calceatus vel vestitus. Hoc enim praedicamentum specialiter respicit solos homines et alia animalia, secundum quod veniunt in usum hominum. *Vel* est mensura, et sic, si est mensura quantitatis subiecti, est *ubi;* si est mensura corporis secundum ordinem partium, est *situs;* si est mensura durationis rei, est *quando. Alio* modo, quando id, a quo sumitur praedicatum, *secundum aliquid* est in subiecto, et sic, si est principium, est *actio;* nam principium actionis est in subiecto. Si secundum finem et terminum, est *passio;* nam haec terminatur ad subiectum. Unde manifestum est, quod praedicamenta sunt decem.

Ad primum ergo dicendum quod divisio entis in *secundum se* et *secundum accidens* non est eadem cum divisione entis in substantiam

et accidens seu in decem praedicamenta. Quod patet *dupliciter*. *Tum* quia Philosophus postea ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. *Tum* quia divisio entis in secundum se et secundum accidens attenditur, secundum quod aliquid *praedicatur* de aliquo per se vel per accidens seu secundum comparationem accidentis ad substantiam. Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc, quod aliquid *in natura sua* est substantia vel accidens seu secundum absolutam considerationem entis.

Ad secundum dicendum quod regula illa tenet tantum in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis. Quo modo non sunt substantia et accidens.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PARTES SUBSTANTIAE COMPOSITAE SINT PER SE IN PRAEDICAMENTO SUBSTANTIAE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod partes substantiae compositae sive essentiales sive integrales sint in praedicamento substantiae. Cui enim convenit ratio generis substantiae, illud est in genere substantiae. Sed omnibus partibus substantiae compositae convenit ratio substantiae; nam sunt entia per se et non in alio. Ergo per se sunt in genere substantiae.

Sed contra est quod illud per se reducitur ad genus, quod recipit praedicationem illius generis. Sed partes sive essentiales sive integrales non suscipiunt praedicationem generis substantiae; non enim anima vel manus est animal ac proinde nec substantia, cuius species est animal. Ergo partes non sunt per se in genere substantiae.

Respondeo dicendum quod partes substantiae compositae sive essentiales sive integrales non sunt per se in praedicamento substantiae, sed *tantum reductive*. Quod sic probatur. Reductive pertinent ad genus substantiae ea, quae ratione suae imperfectionis non recipiunt praedicationem illius, quippe quae non participant complete naturam alicuius speciei vel generis substantiae, sed sunt quid imperfectum in illo genere. Huiusmodi autem sunt partes physicae compositi substantialis sive essentiales sive integrales, ut manifestum est. Materia enim et forma sunt principia substantiae compositae completae, et materia est ens in potentia, forma vero est actus incompletus in genere substantiae. Similiter manus et pes, quae sunt partes integrales animalis, licet non sint in alio sicut in subiecto, non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere nisi per reductionem.

Et sic constat partes sive essentiales sive integrales reductive tantum pertinere ad genus et consequenter tantum dici substantias, quatenus substantia dividitur contra accidens, non autem quatenus est genus. Sunt enim in toto composito non sicut accidens, sed ut pars est in toto. Et per hoc patet responsio *ad obiectum.*

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ACCIDENTIA PONANTUR IN PRAEDICAMENTIS IN ABSTRACTO

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod accidentia ponantur in praedicamentis non in abstracto, sed in concreto. Nam abstracta substantiarum non sunt in praedicamento substantiae per se, sed tantum concreta. Sed eadem videtur esse ratio substantiae et ceterorum praedicamentorum. Ergo similiter sola concreta accidentium erunt per se in praedicamento.

Sed contra est quod Philosophus 3 *Top.* c. 1 dicit, iustitiam esse in genere, non iustum.

Respondeo dicendum quod *abstracta* accidentium *per se* ponuntur in praedicamento, *concreta* vero *reductive.* Cuius ratio manifesta est. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur unum per se, una quadam natura completa ex eorum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento collocatur, ideo nomina concreta, quae in substantiis talem naturam seu compositum significant, proprie in praedicamento esse dicuntur, sicut genera et species, ut homo vel animal. Quia vero ex substantia et accidente non fit unum per se, ex eorum coniunctione non resultante aliqua natura, cui intentio generis vel speciei attribui possit, ideo concreta accidentium non ponuntur in praedicamento, sicut species et genera, atque adeo proprie et per se, ut album, nigrum, musicum et similia, sed tantum per reductionem. Abstracta vero accidentium, sive significata per modum actionis, ut est vadere, sedere, sanare et similia, sive ea, quae, ut albedo, nigredo, musica et similia, significant simplices entitates, quibus proinde intellectus attribuit intentiones generum et specierum, proprie et per se ponuntur in praedicamentis accidentium.

Ad argumentum ergo dicendum quod abstracta substantiarum non sunt in praedicamento, quia significant essentiam rei per modum partis, non autem per modum totius. Animalitas enim vel humanitas est *forma* totius hominis, non autem homo. Concreta vero substantiae significant essentiam completam, quae directe ponitur in praedicamento. E contra abstracta accidentium significant entitatem per se unam, cui per se convenit habere genus et differentiam. Concreta vero significant ens et unum per accidens. Et ideo abstracta accidentium sunt per se in praedicamento; non autem concreta, nisi reductive.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM DEUS SIT IN GENERE

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus sit in aliquo genere. Cum enim Philosophus 4 *Metaphys.* c. 8 et 26 distinxisset ens in decem praedicamenta, inter exempla contentorum sub praedicamento substantiae ponit hominem et Deum. Ergo Deus est in aliquo genere.

2. PRAETEREA, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut dicit Commentator 9 *Metaphys.* c. 2. Ergo Deus est in genere substantiae.

3. PRAETEREA, cui convenit ratio generis substantiae, est in genere substantiae. Sed Deo maxime convenit ratio substantiae, quae est non esse in subiecto, sed esse ens per se. Ergo Deus est in genere substantiae.

SED CONTRA EST quod genus est prius secundum intellectum eo, quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in ullo genere.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid est in genere *tripliciter: vel sicut generalissimum; vel simpliciter et proprie,* sicut species, quae sub genere continetur; *vel per reductionem,* sicut principia et privationes, quomodo punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia, caecitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitus. Nullo autem dictorum modorum Deus est in genere.

Non enim est in genere substantiae vel ullo alio sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis et de omnibus aliis contentis sub aliis generibus. Neque est in genere tanquam species illius generis. Cuius rei *duplex* ratio assignari potest. *Prima* est, quia, cum esse Dei sit eius essentia, si Deus esset in aliquo genere, oporteret, quod genus eius esset ens. Nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur *in eo quod quid est.* Ens autem, sicut ostensum est supra, non potest esse genus alicuius. Unde relinquitur, quod Deus non sit in genere. *Secunda,* quia, quod est in aliquo genere, habet suum esse determinatum ad illud genus. Esse vero divinum nullo modo determinatum est ad aliquod genus. Nam cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones et nobilitates omnium generum, ut dicit Philosophus et Commentator 4 *Metaphys.* c. 16. Unde impossibile est, quod Deus sit in genere tanquam species.

Quod autem neque sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo, quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctus non est principium nisi quantitatis continuae et unitas principium quantitatis

discretae. Deus autem est principium totius esse. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium determinatum ad illud genus. Est tamen in omnibus generibus sicut principium omnis generis et sicut habens perfectiones omnium generum. Unde est mensura omnium substantiarum et omnium accidentium. Et propterea potest esse inter Deum et creaturas relatio sicut inter principium et principiata.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus nomine Dei vel intelligit aliquod corpus coeleste, puta solem et lunam, quae antiqui animata corpora esse dicebant et colebant pro diis; vel animata quaedam aërea, quae Platonici dicebant esse daemones et quae pro diis colebantur a gentilibus.

Ad secundum dicendum quod mensura proprie dicitur in quantitatibus. Dicitur enim mensura illud, per quod innotescit quantitas rei. Et hoc est minimum in genere quantitatis: vel *minimum simpliciter,* ut in numeris, qui mensurantur unitate, quae est minimum simpliciter; vel *minimum secundum positionem nostram,* sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos aut stadium ad mensurandam viam. Et inde *transumptum* est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud, quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum, dicatur mensura omnium, quae sunt in illo genere, eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit. Et ita etiam in genere substantiae illud, quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur esse mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet, quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium habens in se omnem perfectionem generis. Obiectio ergo illa procedit de mensura *proportionata.* Hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat. Et sic non tantum est mensura substantialium perfectionum, sed etiam omnium, quae sunt in aliis generibus. Et ideo non est in praedicamento substantiae sicut contentum reductive, sed *ut principium omnium praedicamentorum.*

Ad tertium dicendum quod *ens per se* non est definitio substantiae. Nam ens non potest esse genus alicuius. Sed si substantia potest habere definitionem, non obstante, quod est genus generalissimum, erit eius definitio, quod substantia est *res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo, sed per se.* Et sic non conveniet Deo substantiae definitio, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Et sic Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.



QUAESTIO SEXTA

DE PRAEDICAMENTO SUBSTANTIAE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

POST considerationem de praedicamentis in communi considerandum est de iisdem etiam in particulari. Et *primo* de praedicamento substantiae, *secundo* de aliis.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de definitione substantiae.
Secundo: de divisione substantiae.
Tertio: de proprietatibus substantiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RECTE DEFINIATUR SUBSTANTIA, SECUNDUM QUOD EST GENUS SUMMUM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non recte definiatur substantia, ut est genus summum, quod sit ens per se existens implicite continens sua inferiora. Nam ens significat *esse,* sicut res quidditatem. Sed *esse* non potest esse genus. Ergo nec potest esse de definitione eius, quod est genus; et sic non erit convenienter definita substantia per *ens.*

2. PRAETEREA, fieri non potest etiam miraculose, ut uni rei conveniat definitio alterius. Sed esse *ens per se existens* convenit accidentibus in Sacramento Eucharistiae. Ergo esse ens per se existens non convenit substantiae; et sic male per illud definitur.

SED CONTRA EST quod secundum Philosophum in *Praedicam.* c. 5. ratio substantiae intelligitur hoc modo, quod sit *ens per se et non in alio,* implicite continens omnia inferiora.

RESPONDEO DICENDUM quod cum genus summum substantiae non componatur ex genere et differentia, non potest proprie habere definitionem, quae propterea soli speciei vel generi, ut est species, convenit. Nam haec componitur ex genere et differentia, ex quibus constat omnis definitio. Potest tamen *describi,* et recte describitur, quod sit ens per se existens, implicite continens inferiora; ita tamen, quod primo nomen entis sumatur, ut significat *quidditatem* et essentiam rei, non autem veritatem propositionis seu *esse* rei, quia nulla res est in genere secundum suum esse, sed ratione suae quidditatis.

Cuius ratio est, quia esse cuiuslibet est ei proprium et distinctum ab esse alterius. Sed ratio rei, cui debetur esse, potest esse communis. Et hinc est, quod *per se existens* sumitur secundum

quod *per se opponitur* ei, quod est *esse in alio,* quod est proprium accidentis, et secundum quod per se existens dicit *essentiam completam,* cui *debetur* esse per se. Oportet igitur, quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subiecto, et sic in ratione substantiae intelligatur, quod habeat *quidditatem, cui conveniat esse non in alio.* Nomen enim rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse.

Additur praeterea, quod sit *continens implicite inferiora.* Nam cum continere inferiora sit de ratione cuiuscumque generis, ut est universale, multo magis debet hoc competere substantiae, ut est genus summum. Unumquodque enim universale est quoddam totum, totum vero necessario *continet* partes. Debet autem genus substantiae continere inferiora *implicite* seu potestate, quia genus est quoddam totum confusum et indeterminatum, quod non nisi implicite partes continet. Et sic patet descriptio substantiae.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur 4 *Metaphys.* c. 7, ens *dupliciter* dicitur. *Uno* modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur in decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. *Alio* modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum *est.* Et hoc est ens, quod respondetur ad quaestionem *an est:* et non convertitur cum re nec in decem praedicamenta dividitur.

Ad secundum dicendum quod in Sacramento Eucharistiae non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto seu per se, sed ex divina virtute sustentante. Et ideo non competit illis definitio substantiae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR SUBSTANTIA IN PRIMAM ET SECUNDAM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur substantia in primam et secundam. Dicit enim Philosophus 6 *Metaphys.* c. 13, quod universale non est substantia. Sed per secundam substantiam Philosophus intelligit universale. Ergo male dividitur substantia in primam et secundam.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 5 dividit substantiam in primam et secundam.

Respondeo dicendum quod *quadrupliciter* sumitur substantia. Nam *primo* substantia idem est, quod *essentia,* et sic substantia invenitur in omnibus generibus sicut essentia. Et hoc significatur, cum quaeritur: *quid* est albedo, quid color? *Secundo* significat *individuum* in genere substantiae, quod dicitur substantia *prima* vel hypostasis. Nam prima intellecta sunt res extra animam, in quae *primo* intellectus

intelligendo fertur. Et sic substantiae nomen significat essentiam, cui competit *sic* esse, i. e. per se esse, et talis substantia est res, cui convenit habere esse non in subiecto, sed in se. *Tertio* significat substantiam universaliter acceptam et dicitur substantia *secunda.* Nam secunda intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi; haec enim *secundo* intellectus intelligit, inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens, se intelligere, et modum, quo intelligit. *Quarto* dicitur substantia *communiter,* prout abstrahit a prima et secunda, quomodo sumpta nihil est aliud quam compositum ex materia et forma in substantiis materialibus abstrahens ab esse a parte rei in hoc et illo singulari et ab esse in intellectu, sub intentione universalitatis.

Substantia autem *hoc quarto* modo sumpta potest dividi in primam et secundam *divisione generis.* Et hoc *dupliciter. Vel* secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat *naturam generis* secundum se absolutam; prima vero substantia significat illam ut individualiter subsistentem; unde magis est divisio analogi quam generis. *Vel* secundum diversos modos participandi actus substantiae, qui sunt substare accidentibus et subsistere. Si enim accipiatur *subsistere,* cum duo dicat, et actum subsistendi seu esse et determinationem essendi, esse per prius convenit individuis et primis substantiis, secundis vero per posterius. Nam haec non subsistunt nisi in individuis. Determinatio vero essendi est ex natura seu quidditate generis vel speciei; et ideo haec proprie et per prius dicuntur subsistere, substantiae autem primae per posterius. Si vero accipiatur alter actus, qui est *substare,* hic prius convenit substantiis primis quam secundis. Nam primae secundum se omnibus aliis substant, sc. generibus, speciebus et accidentibus. Substantiae autem secundae, i. e. genera et species substant solis accidentibus. Et hoc etiam habent non nisi ratione primarum. Homo enim est albus, in quantum hic homo est albus. Unde primae substantiae dicuntur a Philosopho *proprie et principaliter et maxime* substantiae. Genera vero et species dicuntur secundae substantiae, quia secundo substant. Et quia nomen substantiae proprie a substando, sicut subsistentia dicitur a subsistendo, propterea tale nomen absolute sumptum primo et principaliter convenit particularibus substantiis. Unde manifestum est, quod convenienter dividitur in primam et secundam.

Ad argumentum ergo dicendum quod universale *dupliciter* potest accipi. Uno modo *pro ipsa natura,* cui intellectus tribuit intentionem universalitatis. Et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant et praedicantur *in quid.* Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et similiter homo. Alio modo potest accipi universale *formaliter,* quatenus est universale, secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis, i. e. secundum quod consideratur animal vel homo ut unum in multis; et sic posuerunt

Platonici, animal et hominem in sua universalitate esse substantias. Quod Aristoteles 6 *Metaphys.* c. 13 reprobat, ostendens quod animal commune non est aliqua substantia in rerum natura, sed quod hanc communitatem habet natura animalis, secundum quod est in intellectu, qui illam accipit ut multis communem, inquantum abstrahit illam ab omnibus conditionibus individuantibus.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM RECTE SINT ASSIGNATAE PROPRIETATES SUBSTANTIAE

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non recte sint assignatae sex proprietates substantiae: quod non sit in subiecto, quod univoce praedicetur de inferioribus, quod prima substantia significet hoc aliquid et secunda quale quid, quod substantia non habeat contrarium, quod non suscipiat magis et minus et quod eadem manens sit susceptiva contrariorum. Nam omnis proprietas ponit aliquid in eo, cuius est proprietas. Sed non esse in subiecto, est pura negatio. Ergo non potest esse proprietas substantiae.

2. PRAETEREA, univoce praedicari, ut dicit Philosophus 4 *Top.* c. 3, est de ratione generis. Sed etiam accidens potest esse genus, unde decem praedicamenta, quorum novem sunt accidentia, dicuntur decem genera. Ergo univoce praedicari non est proprium substantiae.

3. PRAETEREA, anima rationalis est hoc aliquid, cum per se subsistat et per se operetur. Sed anima rationalis non est prima substantia, sed pars illius. Ergo significare hoc aliquid non est proprium primae substantiae.

4. PRAETEREA, ut probat Philosophus 9 *Metaphys.* c. 7, omne genus dividitur per contrarias differentias. Sed differentiae sumuntur a formis, ut dicitur 7 *Metaphys.* c. 2. Ergo contrarietas est in formis substantialibus.

5. PRAETEREA, Angelus est magis ad imaginem Dei quam homo, et consequenter est magis intellectualis quam homo. Ergo natura intellectualis recipit magis et minus.

6. PRAETEREA, oratio vel opinio est subiectum veritatis vel falsitatis, quia eadem manens aliquando est vera, aliquando falsa. Sed oratio vel opinio non sunt substantiae. Ergo suscipere contrarium non est proprietas solius substantiae.

SED CONTRA EST quod Philosophus in *Praedicam.* c. 5 substantiae proprietates enumerat istas sex.

RESPONDEO DICENDUM quod recte traditae sunt omnes proprietates substantiae, et praesertim *prima,* quae est *non esse in subiecto,* si recte intelligatur. Nam cum haec sit proprietas omnium substantiarum, puta tam primarum quam secundarum, per illam datur intelligi *specialis* modus entis, per quem oportet accipere naturam

substantiae, ut dividitur contra accidens, qui est per se esse. Per se esse enim opponitur ei, quod est esse in alio.

Secunda proprietas est *univoce praedicari de inferioribus.* Sed hoc inest substantiis secundis tantum. A prima namque substantia nulla est praedicatio, cum de nullo subiecto dicatur. Praedicari autem univoce de substantia prima non potest competere nisi secundis substantiis, quia prima substantia suscipit rationem istorum omnium.

Tertio, verissime dictum est a Philosopho, quod prima substantia significat *hoc aliquid* et quod secundae substantiae, licet videantur significari hoc aliquid, magis tamen significant *quale quid.* Nam *duo* sunt de ratione eius, quod est hoc aliquid, nimirum quod possit per se *subsistere* et quod sit *quid completum in aliqua specie vel genere substantiae.* Quorum utrumque quia convenit primo et per se individuo in genere substantiae, ideo sola prima substantia significans tale individuum significat hoc aliquid. Secundae vero substantiae significant quidem id, quod est realiter prima substantia. Homo enim *in re* non distinguitur realiter a Petro. Quia tamen non significant naturam coarctatam conditionibus individuantibus, sed sine illis, ideo dicuntur significare quale quid. Natura enim humana significata per nomen *homo,* quod est nomen secundae substantiae, se habet ad individuum per modum cuiusdam qualitatis, non tamen accidentalis, sed essentialis, quia non significatur ut separata ab individuo, ut volunt Platonici, sed ut existens in illo, ab eodem non distincta realiter. Non enim est homo in mundo, qui non sit hic homo.

Quarto, substantiae *nihil est contrarium.* Ad cuius evidentiam sciendum, quod contrarietas *duo* involvit, nimirum maximam distantiam inter aliqua duo in eodem genere et quod possit ab uno in aliud continue perveniri. Sed hae duae conditiones desunt esse substantiali, quia esse substantiale cuiuslibet rei consistit *in indivisibili,* et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut patet in numeris. Unde impossibile est, quod maxima distantia aut aliqua continuitas attendatur in formis substantialibus, ut motus continuus possit esse de una forma in aliam secundum *intensionem* unius formae et *remissionem* alterius. Sed potest substantiae esse aliquid contrarium ratione *dispositionis* subiecti. Ignis enim est contrarius aquae secundum qualitates activas et passivas. Et sic patet quarta proprietas substantiae, quae, licet omni substantiae conveniat, non tamen soli. Convenit enim etiam quantitati et relationi.

Quinta proprietas est, quod substantia *non intenditur nec remittitur* et per consequens *non suscipit magis et minus.* Nam licet diversae formae secundum speciem sint inaequales, non tamen formae unius speciei nec eadem numero forma. Considerandum enim est, quod illud, secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse *fixum* et *stans* et *quasi indivisibile.* Quaecumque enim ad illud

attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Si igitur aliqua forma vel quaecumque res secundum se ipsam vel aliquid sui sortitur speciem, necesse est, quod huiusmodi formae nec intendantur nec remittantur et non recipiant magis vel minus. Sicut unus homo non est magis homo quam alter. Illa vero, quae recipiunt speciem *ex aliquo extrinseco, ad quod ordinantur,* possunt secundum se ipsa diversificari in plus vel minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem eius, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species motus propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem contingit in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse, unde potest variari dispositio in plus vel minus; et tamen semper remanet sanitatis ratio. Sic igitur dicendum, quod omnis forma, quae *substantialiter* participatur a subiecto, caret intensione et remissione nec recipit magis vel minus, quia est ens per se. Formae vero, secundum quas subiectum illas participans non habet speciem, ut sunt calor, frigus, odor, color, et de quarum ratione non est indivisibilitas, ut sunt habitus et dispositiones, participantur secundum magis et minus, quia sunt magis distantes a substantia et coniunguntur actionibus et passionibus. Et sic manifesta est quinta proprietas substantiae, illi tamen communis cum multis aliis, ut quantitati, numeris et figuris et aliis qualitatibus.

Sexta autem proprietas substantiae primae tanquam illi soli conveniens est, quod eadem manens numero sit *susceptiva contrariorum.* Substantia enim, ut dicit Philosophus in *Praedicam.* c. 5, cum unum et idem numero sit, contraria suscipere potest, ut quidam homo, cum unus et idem est, interdum calidus et frigidus fit et improbus ac probus. Cuius ratio est, quia, si aliqua dicuntur suscipere contraria, non hoc illis convenit nisi ratione substantiae primae: quia nimirum haec sola est subiectum primum *sustentans* omnia accidentia.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non esse in subiecto est negatio denotans specialem modum essendi substantiae, per quem positive dividitur contra accidens.

AD SECUNDUM DICENDUM quod accidens *dupliciter* potest considerari. *Uno* modo per comparationem ad sua inferiora, ut color per ordinem ad albedinem et nigredinem. Et hoc modo color est genus albedinis et consequenter univoce de illa praedicatur; nam hoc est de ratione generis. *Alio* modo per comparationem ad substantiam primam. Et hoc modo non potest praedicari univoce, sed denominative. Dicitur enim, quod homo est albus, non autem, quod homo est albedo.

Ad tertium dicendum quod anima non est proprie hoc aliquid. Nam licet illi conveniat unum ex duobus, quae sunt de ratione eius, quod est hoc aliquid, puta esse ens per se subsistens, deest tamen alterum, sc. quod sit ens completum in genere substantiae.

Ad quartum dicendum quod differentiae sunt contrariae inter se contrarietate improprie dicta, quae est secundum perfectum et imperfectum.

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, quod substantia non recipit magis et minus, non est sensus, quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participat suam speciem quandoque magis, quandoque minus, nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

Ad sextum dicendum quod, cum oratio vel opinio eadem manens aliquando est vera, aliquando falsa, hoc non fit per mutationem orationis vel opinionis. Non enim mutatur oratio vel opinio, cum Socrates sedet, eo surgente, sed mutatur res. Unde non per sui mutationem oratio vel opinio dicitur esse susceptibilis contrariorum, sed per mutationem rei significatae. Quare id soli substantiae convenit, et aliis ratione substantiae.



QUAESTIO SEPTIMA

DE PRAEDICAMENTO QUANTITATIS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Post considerationem de praedicamento substantiae considerandum est de aliis praedicamentis. Et quidem *primo* de quantitate, *secundo* de qualitate, *tertio* de relatione et *quarto* de reliquis. Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum ratio quantitatis consistat in divisibilitate.
Secundo: utrum quantitas realiter distinguatur a substantia.
Tertio: de divisionibus quantitatis.
Quarto: de speciebus quantitatis.
Quinto: de proprietatibus quantitatis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RATIO QUANTITATIS CONSISTAT IN DIVISIBILITATE

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio quantitatis non consistat in divisibilitate. Definitio enim unius rei non potest alteri convenire; nam definitio et definitum sunt idem re, ut dicitur

6 *Metaphys.* c. 6. Sed divisibilitas in partes convenit substantiae; substantia composita enim dividitur in partes essentiales, puta in materiam et formam, et in partes integrales, ut in os, nervum, carnem, ut dicitur 1 *Phys.* c. 4. Ergo divisibilitas debet substantiae competere ratione sui; et sic non erit ratio quantitatis.

Sed contra est quod Philosophus 4 *Metaphys.* c. 13 definit quantum, quod in ea, quae insunt, divisibile est.

Respondeo dicendum quod de ratione formali quantitatis *multiplex* est philosophorum opinio. *Quidam* enim dicunt, rationem formalem quantitatis esse rationem formalem partium. Sed haec opinio non videtur vera, quia ratio formalis plurium partium supponit secundum rem et rationem divisibilitatem. Nam omnis pluralitas oritur ex distinctione, distinctio autem quantitativa est per divisionem vel divisibilitatem.

Et ideo *alii* dicunt, rationem formalem quantitatis in eo consistere, quod sit occupativa spatii cum exclusione alterius. Sed ista opinio minus rationabilis videtur. Prius enim est considerare rem in se quam in ordine ad aliud. Nam illud est considerare rem simpliciter, hoc vero secundum quid et per consequens secundum id, quod non est in ipsa essentia rei seu ratio formalis illius. Sed esse occupativum spatii cum exclusione alterius convenit quantitati per ordinem ad aliud. Ergo et hoc non est ratio formalis quantitatis.

Alia ergo opinio est dicentium, rationem formalem quantitatis esse mensuram; quae positio propius accedit ad veritatem. Nam de quantitate duo potissimum artifices tractant, logicus nimirum et philosophus. Et logicus quidem, quia non considerat naturas rerum secundum se vel secundum suum esse, sicut philosophus, sed tantum secundum quod dicunt ordinem ad intellectum et secundum modum praedicandi, considerare potest quantitatem sub ratione mensurae. Nam haec convenit quantitati per ordinem ad intellectum; consistit enim in eo, quod sit id, quo intellectus de quantitate rei certificatur. Et si hoc tantum vult tertia opinio, vera est. Si vero loquamur de ratione formali quantitatis secundum se et secundum suum esse sumptae, non est vera. Nam ratio formalis quantitatis sic sumptae non debet dependere ab actu animae, cum quantitati conveniat secundum se et independenter ab anima.

Et ideo *alii* dicunt et vere, quod ratio formalis quantitatis est divisibilitas. Quae positio est Philosophi et potest probari, quia divisibilitas est ratio prior quacumque alia inventa in quantitate et radix illarum omnium; nec ulla alia ratio formalis quantitatis potest praeter hanc assignari. Et propterea Philosophus docet, causam pluralitatis partium potentialis seu rationis formalis partium esse divisibilitatem. Ita enim se habet ratio partium quantitativarum ad divisibilitatem, sicut ratio plurium entium formalium ad divisibilitatem formalem. Ideo autem sunt aliqua plura formaliter, quia sunt

divisa formaliter, et ideo aliqua sub uno sunt plura potentialiter, ut differentiae plures sub uno genere potestate contentae, quia illud genus unum est divisibile in illas, sicut ideo sub aliquo uno non continetur ulla pluralitas, quia illud unum non est in illa divisibile. Ergo divisibilitas est causa pluralitatis partium potentialis seu rationis formalis partium. Et sic manifestum est, quod ratio formalis quantitatis est divisibilitas.

Ad argumentum ergo dicendum quod substantia sublata quantitate est indivisibilis, ut dicit Philosophus 1 *Phys.* c. 3. Cuius ratio est, quia forma substantialis non consequitur quantitatem nec fundatur in illa. Propria ergo totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate et est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur. Unde necessario debet tota substantia, v. g. ligni, per se esse sub tota quantitate ligni et sub qualibet eius parte, et tota natura aëris in magno vel parvo aëre. Et ideo etiam a theologis dicitur, quod Christi corpus est totum sub tota quantitate hostiae et totum sub qualibet eius parte; nam corpus Christi est in hoc Sacramento per modum substantiae et non per modum quantitatis. Quare omnis ratio partium et extensio et consequenter divisio vel divisibilitas convenit substantiae ratione quantitatis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM QUANTITAS REALITER DISTINGUATUR A SUBSTANTIA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod quantitas non distinguatur realiter a substantia. Quod enim reperitur in omnibus sensibilibus significans hoc aliquid et sine quo substantia esse non potest, id est substantia, ut dicitur 4 *Metaphys.* c. 8. Sed quantitas est huiusmodi. Nam cum linea dicitur quanta, significatur per modum subsistentis atque adeo ut hoc aliquid; et sine quantitate non potest permanere substantia, quia haec ratione illius dicitur habere partes et esse divisibilis. Ergo quantitas est substantia et consequenter non distinguitur ab illa.

Sed contra est quod in Sanctissimo Sacramento Eucharistiae quantitas panis, sicut et reliqua illius accidentia remanent sine substantia panis.

Respondeo dicendum quod circa hanc opinionem fuit *error* antiquorum philosophorum, qui, cum viderent, omnia accidentia fundari in quantitate et sublatis qualitatibus nihil remanere sensibile praeter quantitatem, dixerunt, dimensiones esse substantias rerum. Quem errorem refellit Philosophus 3 *Metaphys.* c. 2. Quantitas enim realiter distinguitur a substantia, ut patet tum sensu, tum ratione.

Sensu quidem, quia linea, superficies et corpus variantur per modum aliorum accidentium circa idem subiectum. Sicut enim idem homo modo est calidus, modo frigidus absque eo, quod mutetur eius substantia, ita per motum decrementi habet minorem quantitatem et per motum augmenti maiorem absque eo, quod deperdatur eius substantia.

Ratione vero idem multipliciter patere potest. Nam *primo,* omnes dimensiones sunt *eiusdem* speciei, in quacumque materia sint. Et tamen substantiae sensibiles, ut constat, sunt *distinctae* speciei, sicut et earum formae substantiales. *Secundo, motus* est ad quantitatem, ad substantiam autem *mutatio. Tertio,* substantia est sensibilis *per accidens;* quantitas vero est sensibilis *per se.*

Ad argumentum ergo dicendum quod fuit error Pythagoreorum et Platonicorum, ut docet Philosophus 4 *Metaphys.* c. 8, existimantium, puncta esse substantiam lineae et lineas superficiei et superficies corporis. Falso enim fundamento nixi sunt. Nam hoc, quod communiter invenitur in omnibus et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei, sed potest esse aliqua proprietas consequens rei substantiam vel principium substantiae; ut contingit in proposito. Quantitas enim consequitur materiam, sicut qualitas formam, quae sunt principia essentialia substantiae sensibilis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SINT RECTE ASSIGNATAE DIVISIONES QUANTITATIS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint recte assignatae divisiones quantitatis *primo* in continuam et discretam, *secundo* in eam, quae constat partibus positionem habentibus, et in eam, quae constat partibus positionem non habentibus, *tertio* in quantum per se et in quantum per accidens. Philosophus enim 4 *Metaphys.* c. 13 quantitatem dividit in magnitudinem et multitudinem. Sed haec videtur sufficiens divisio. Ergo non debuit quantitas aliter dividi.

2. Praeterea, positio facit praedicamentum distinctum a quantitate; idem enim est positio, quod situs, quod est praedicamentum distinctum ab aliis. Ergo male dividitur sic quantitas.

3. Praeterea, caetera praedicamenta accidentium non dividuntur in *per se* et in *per accidens.* Sed non est maior ratio quantitatis et aliorum praedicamentorum. Ergo quantum non debet sic dividi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in *Praedicam.* c. 6 et in 4 *Metaphys.* c. 13 dividentis quantitatem istis tribus divisionibus.

Respondeo dicendum quod recte dividitur quantitas; et quidem *primo* in *continuam* et *discretam.* Nam genus recte dividitur in

suas differentias; hoc enim spectat ad divisionem formalem. Continuum autem et discretum sunt *primae differentiae* quantitatis, ex quibus duae species immediate constituuntur, magnitudo sc. et multitudo. Nam habere partes copulatas ad aliquem terminum communem est esse continuum. Et habere partes non copulatas ad aliquem terminum communem est esse discretum. Unde Philosophus in *Praedicam.* c. 6 dicit, quod linea est continua, quia communem terminum sumere licet, quo partes eius coniunguntur, nempe punctum; et numerus est discretus, quia partium numeri nullus est communis terminus, quo eae partes coniungantur, ut tria et septem nullo communi termino coniunguntur ad decem. Unde *secunda* divisio est eadem cum superiori, quia habere partes positionem invicem inter se habentes, est habere partes copulatas ad aliquem terminum communem; et habere partes non habentes positionem, est habere partes discretas ad invicem. Quamquam non omne continuum habet partes positionem habentes ad invicem; sicut tempus, quod est continuum materialiter, licet sit discretum formaliter.

Tertia vero divisio in *quantum per se* et in *quantum per accidens* peculiari ratione in praedicamento quantitatis locum habet. Ad cuius manifestationem sciendum est, quod quantitas est primum inter omnia accidentia et per consequens inter illa propinquius substantiae. In solo enim quantitatis genere dantur aliqua per se quanta. Quorum *quaedam* significantur per modum substantiae seu ut subiecta; sicut linea, superficies, numerus et similia. Quodlibet enim istorum est *substantialiter* quantum, quia in definitione cuiuslibet ponitur quantitas. Nam linea est quantitas continua secundum longitudinem divisibilis, et similiter est de aliis. *Quaedam* autem significantur per modum habitus vel passionis talis substantiae; sicut multum et paucum significantur ut passiones numeri, et productum et breve ut passiones lineae, et latum et strictum ut passiones superficiei, et profundum et altum ut passiones corporis. Aliqua vero sunt quanta per accidens; et sunt *duplicia.* Nam *quaedam* ita dicuntur, quia sunt accidentia alicuius subiecti quanti, ut album et musicum. *Quaedam* autem dicuntur quanta per accidens ex eo, quod dividuntur secundum quantitatem ad divisionem alicuius quantitatis, sicut motus et tempus, quae dicuntur quanta et continua, quia illa, quorum sunt, divisibilia sunt et ipsa dividuntur ad divisionem eorum.

Ad primum ergo et ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est positio. *Una,* quae constituit praedicamentum situs; et dicit ordinem partium totius locati ad locum. *Altera* est, quae est quasi differentia quantitatis continuae; et dicit ordinem partium in toto existentium ad invicem. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Talis igitur positio in quantitatis ratione includitur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SINT RECTE ASSIGNATAE SPECIES QUANTITATIS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species quantitatis non sint recte assignatae, nimirum quod species quantitatis continuae sint linea, superficies, corpus ac praeterea tempus et locus, et quod species quantitatis discretae sint numerus et oratio. Tempus enim, ut est mensura extrinseca rei temporalis, constituit praedicamentum *quando;* et locus, ut est mensura extrinseca locati, constituit praedicamentum *ubi.* Sed haec praedicamenta sunt diversa a praedicamento quantitatis, ut patet. Ergo tempus et locus non sunt species quantitatis.

2. PRAETEREA, iuxta illud 1 *Ioh.* c. 5: *Tres sunt, qui testimonium dant,* in divinis est numerus trium personarum. Sed in Deo non est quantitas. Ergo numerus non est species quantitatis.

3. PRAETEREA, oratio, ut definit Philosophus 1 *Periherm.,* est vox. Sed vox, ut dicitur 2 *de Anima* c. 8, est species qualitatis; est enim species soni. Ergo oratio non est species quantitatis.

SED CONTRA EST quod Philosophus in *Praedicam.* c. 6 ponit istas species quantitatis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, quantitas *dupliciter* considerari potest. *Uno* modo, secundum quod est ens seu secundum *esse;* quomodo consideratur a philosopho. Et hoc modo non numerantur inter species quantitatis tempus, locus et oratio; sed quantitatis species erunt duae immediatae, quantitas continua seu magnitudo, et discreta seu numerus. Quantitas vero *continua* dividitur in tres species, in *lineam, superficiem* et *corpus,* quatenus quantitas continua multipliciter divisibilis est, nimirum vel secundum unam dimensionem vel secundum duas vel secundum tres. *Alio* modo potest considerari quantitas secundum rationem *mensurae;* quomodo consideratur a logico; sic enim potest formare logicas intentiones in quantitate. Et hoc modo praeter species praedictas ponit Philosophus in *Praedicam.* c. 6 tempus et locum tanquam species quantitatis continuae et orationem tanquam speciem quantitatis discretae. *Locus* enim in continuis est, quia locum aliquem continent partes corporis, quae communi aliquo termino copulantur; et eiusmodi est etiam *tempus;* nam praesens tempus coniungitur cum praeterito et cum futuro, ut dicit Philosophus l. c. Tempus vero et locus differunt a reliquis speciebus quantitatis continuae, quod illae sunt mensurae intrinsecae, at locus et tempus sunt mensurae extrinsecae. Et sic manifestum est, quomodo locus et tempus pertineant ad praedicamentum quantitatis tanquam eius species.

Quoad species autem quantitatis *discretae, numerus* est vere et proprie species quantitatis. Illud enim est species quantitatis, cui convenit ratio formalis quantitatis sive logice sive philosophice consideratae,

puta divisibilitas et ratio mensurae. Sed numerus est huiusmodi. Est enim numerus, ut definit Philosophus 4 *Metaphys.* c. 13, multitudo divisibilis secundum potentiam in partes non continuas. Praeterea, ut idem dicit 9 *Metaphys.* c. 1, per numerum cognoscitur quantitas rei. Dicimus enim tria stadia, tres pedes et similia; est enim mensura id, quo cognoscitur quantitas rei. *Orationem* vero, sicut dicit Philosophus in *Praedicam.* c. 6, esse quantam, perspicuum est, quoniam eam metimur syllaba brevi et longa; et plures syllabae plus durant quam una. Oratio enim, licet dicatur vox aggregata ex distinctis syllabis, non tamen sumitur pro ipsa voce, ut est qualitatis species, sed pro aliquo, quod est in voce, puta pro successione indivisibilium syllabarum seu successiva mensura vocis.

Ad primum ergo dicendum quod locus et tempus, secundum quod sunt mensurae, *dupliciter* possunt considerari. *Uno* modo secundum positivam entitatem, secundum quam sunt fundamentum relationis mensurae. Et hoc modo spectant ad genus quantitatis tanquam species. *Alio* modo possunt considerari, secundum quod per denominationem ex tali fundamento aliquid dicitur esse quando vel ubi. Et hoc modo praedicamentum proprium constituunt.

Ad secundum dicendum quod numerus, qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui. Et hic numerus non est nisi in rebus materialibus et est subiectum Arithmeticae. In immaterialibus autem est multitudo, quae opponitur uni, quod convertitur cum ente; quae causatur ex divisione formali, quae est per formas quasdam oppositas vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SINT RECTE ASSIGNATAE PROPRIETATES QUANTITATIS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint recte assignatae proprietates quantitatis: quod non habeat contrarium, quod non suspiciat magis et minus et quod maxime proprium sit quanti dici aequale vel inaequale. Dicit enim Philosophus 9 *Metaphys.* c. 5, quod magnum et parvum sunt contraria, et c. 6, quod multa opponuntur paucis. Sed multum et paucum, magnum et parvum spectant ad quantitatem. Ergo quantitas habet contrarium.

2. Praeterea, omne longum est essentialiter quantum, sicut et latum et profundum, sicut dicitur 4 *Metaphys.* c. 13. Sed aliquid potest fieri magis longum vel latum vel profundum. Ergo quantitas potest suscipere magis et minus.

3. Praeterea, iuxta illud Athanasii: *Tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales* aequalitas reperitur in divinis. Sed in divinis

non est quantitas, ut docet Augustinus l. 4 de *Trinit.* c. 1, ubi dicit, Deum esse magnum sine quantitate. Ergo aequalitas non est propria passio quantitatis.

SED CONTRA EST quod Philosophus in *Praedicam.* c. 6 habet istas tres proprietates logicales quantitatis.

RESPONDEO DICENDUM quod recte sunt assignatae proprietates quantitatis. Nam *primo,* quod quantitati *nihil est contrarium,* manifestum est inductione et ratione. *Inductione,* quia nulla species quantitatis habet contrarium. Non enim numerus est contrarius numero nec consequenter quantitas determinata numero, ut bicubitum non est contrarium tricubito. Neque etiam quantitas indeterminata, ut linea, est contraria alteri lineae. *Ratione,* quia de ratione contrarietatis est duorum terminorum in eodem genere continua et maxima distantia. Talis autem distantia non reperitur in ulla specie quantitatis. Si loquamur de quantitate *continua,* licet in quantitate continua sit continuitas, non tamen est maxima distantia determinatorum extremorum, si secundum communem rationem quantitatis accipiantur. Non enim potest dari linea tam longa, quin possit dari longior in infinitum, et similiter superficies latior et corpus in infinitum profundius; sed solum secundum quod accipiuntur in aliqua re determinata, sicut in aliqua specie animalis et plantae, est aliqua minima quantitas, a qua incipit motus augmenti, et aliqua maxima, ad quam terminatur. Si vero loquamur de quantitate *discreta,* neque inter species numerorum est ulla continuitas, quia quaelibet species numeri perficitur formaliter per unitatem, quae indivisibilis est et alteri unitati non continua. Neque est in ratione numeri accipere duo extrema maxime distantia. Est enim accipere minimum numerum, non tamen maximum. Et idem dicitur de oratione.

Secundo, quod quantitas *non suscipit magis et minus* et ideo *nec intenditur nec remittitur,* patet ex eo, quod eatenus forma dicitur suscipere magis et minus atque ideo intendi et remitti, quatenus augmentatur. Sed forma quantitatis non potest augmentari atque adeo suscipere magis et minus, intendi et remitti. Nam una quantitas non est magis quantitas quam alia. Non est enim, ut dicit Philosophus in *Praedicam.* c. 6, aliud alio magis bicubitum, et tria non magis quam quinque dicuntur quinque vel tria nec quinque magis quam tria, neque tempus dicitur aliud alio magis tempus. Et ratio est, quia necesse est, quod *forma,* quae secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortitur rationem speciei, secundum se considerata habeat rationem distinctam, quae neque in plus neque in minus deficere possit; et ideo additio vel detractio in illis variat speciem. Si vero illud, quod erat *materia* alterius corporis, efficitur materia huius, illo corpore in hoc corpus transmutato, ut cum materia, quae erat sub forma aeris, fit per generationem sub forma ignis, vel si subiecto quanto additur aliud quantum, ut contingit in

augmento viventium, neutro modo fit aliquid magis quantum, sed maius, ut ex se patet.

Tertio, quod sit *maxime proprium* quantitatis tanquam omni, soli et semper conveniens, secundum illam *aequale et inaequale dici,* intelligitur ex eo, quod, sicut Philosophus docet in *Praedicam.* c. 6, unumquodque quantorum dicitur aequale et inaequale, ut corpus dicitur aequale et inaequale, numerus quoque et tempus. Cetera vero, quae non sunt quanta, non utique videntur aequalia et inaequalia dici, ut dispositio aequalis et inaequalis non admodum dicitur, sed potius similis et dissimilis. Nam, secundum Philosophum 4 *Metaphys.* c. 15, unum in substantia facit idem, unum in quantitate facit aequale et unum in qualitate facit simile. Eadem enim sunt, quorum substantia est una; similia, quorum qualitas est una; aequalia, quorum quantitas est una.

Notandum tamen, quod, sicut duplex est quantitas, *molis* seu dimensiva, quae est in solis rebus corporalibus, et *virtutis,* quae attenditur secundum perfectionem alicuius formae vel naturae et secundum esse et operationem illius: ita utrique quantitati duplex convenit aequalitas. Et de quantitate quidem molis manifestum est. Nam quaecumque accipiatur, vel est aequalis vel inaequalis. De quantitate vero virtutis etiam patet. Nam, ut dicit Fulgentius *de Fide ad Petrum* c. 1, aequalitas intelligitur in Patre, Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate.

Ad primum ergo dicendum quod magnum et parvum, multum et paucum non sunt quantitates, sed potius *relativa.* Dicitur enim aliquid magnum per respectum ad parvum, et multum per respectum ad paucum. Nihil enim, ut dicit Philosophus in *Praedicam.* c. 6, per se magnum vel parvum dicitur, sed eo quod ad alterum refertur, ut mons parvus dicitur, milium magnum, quoniam iis, qui sunt eiusdem generis, hoc est maius, ille minor. Dato autem quod magnum et parvum sint in genere quantitatis, non tamen sunt contraria, quia idem non potest esse contrarium sibi, et tamen una et eadem quantitas dicitur magna per respectum ad minorem et parva per respectum ad maiorem. Et idem dicitur de multo et pauco.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de quantitate denominata a numero.

Ad tertium dicendum quod ratio quantitatis invenitur proprie in illis, quae secundum se dividuntur, et sic Deo non convenit. Invenitur vero etiam quodammodo in illis, quorum divisio attenditur secundum ea, quae extrema sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et obiectorum. Et quia talis ratio quantitatis virtualis Deo convenit, per consequens et Deo convenit aequalitas.



QUAESTIO OCTAVA

DE PRAEDICAMENTO QUALITATIS

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de praedicamento qualitatis. Circa quod quaeruntur septem.

Primo: de ratione formali qualitatis.
Secundo: de numero specierum qualitatis.
Tertio: de habitu et dispositione.
Quarto: de potentia et impotentia.
Quinto: de passione et passibili qualitate.
Sexto: de forma et figura.
Septimo: de proprietatibus qualitatis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RATIO FORMALIS QUALITATIS CONSISTAT IN EO, QUOD SIT MODUS ET DETERMINATIO SUBSTANTIAE SECUNDUM ESSE ACCIDENTALE

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio formalis qualitatis non consistat in eo, quod sit modus et determinatio substantiae secundum esse accidentale. Nam determinatio substantiae non solum fit per qualitatem, sed etiam aliis modis; potest enim aliquid determinari vel per additionem alicuius differentiae, quae potentialiter erat in genere, vel ex eo, quod natura communis recipitur in aliquo et fit hoc aliquid, vel per additionem alicuius accidentis, sive sit qualitas, sive quantitas, sive sit quid intrinsecum sive quid extrinsecum. Ergo male describitur ratio formalis qualitatis per hoc, quod sit determinatio substantiae.

2. Praeterea, in divinis est modus; dicimus enim, quod in divinis est processio per modum naturae et per modum voluntatis. Sed in divinis non est qualitas secundum quod est genus, sicut theologi docent. Ergo ratio formalis qualitatis non est modus.

Sed contra est quod illud est ratio formalis qualitatis, secundum quod species illius inter se essentialiter distinguuntur. Sed species qualitatis distinguuntur inter se essentialiter per hoc, quod vario modo determinant substantiam secundum esse accidentale. Ergo ratio formalis qualitatis consistit in modo et determinatione.

Respondeo dicendum quod proprie qualitas importat quemdam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus l. 4 *de Genesi ad lit.* c. 3, quem mensura praefigit. Unde importat

determinationem substantiae secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut duplex est mensura, una secundum esse substantiale, altera secundum esse accidentale, ita *duplex* est determinatio subiecti. *Vel* secundum esse substantiale; et haec est differentia substantiae, per quam respondemus interroganti, *quale quid* est res. *Altera* est secundum esse accidentale; et haec est ratio formalis qualitatis, per quam respondemus interroganti, *qualis* res sit. Sicut ergo id, secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae, ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut dicitur 4 *Metaphys.* c. 14. Et secundum hunc modum vel determinationem varie acceptam diversificantur species qualitatis, sicut infra patebit. Et sic manifestum est, quod ratio formalis qualitatis est, quod sit *modus et determinatio substantiae secundum esse accidentale.*

Ad primum ergo dicendum quod substantia *tripliciter* potest determinari: *vel* ad esse specificum et substantiale *vel* ad esse accidentale extrinsecum *vel* ad esse accidentale intrinsecum. Ex hac enim triplici determinatione colligitur sufficientia numeri praedicamentorum, ut dictum est supra. *Primo* modo determinatur substantia per formam substantialem. *Secundo* modo per sex ultima praedicamenta. *Tertio* modo per qualitatem. Licet enim quantitas sit accidens intrinsecum substantiae, non tamen est formalis determinatio et modus substantiae, sicut qualitas.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur in divinis processio per modum naturae et voluntatis, non ponitur in Deo modus, qui sit praedicamentum qualitatis seu qui sit qualitas divinae substantiae superaddita; sed ostenditur similitudinis cuiusdam comparatio inter processiones in divinis et processiones, quae sunt in rebus creatis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINT TANTUM QUATUOR SPECIES QUALITATIS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum quatuor species qualitatis. Ut enim patet in *Praedicam.* c. 15, habitus ponitur unum praedicamentum. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio tanquam species. Ergo species qualitatis sunt pauciores quam quatuor.

2. Praeterea, Philosophus 4 *Metaphys.* c. 14 inter species qualitatis non numerat naturalem potentiam et impotentiam. Sed ibi diligenter agit de qualitate et eius speciebus. Ergo species qualitatis sunt pauciores quam quatuor.

3. Praeterea, in *Praedicam.* c. 8 Philosophus dicit, quod fortasse apparebunt alii modi qualitatis, et quod dicti sunt, qui maxime dicuntur qualitates. Sed hoc est dari alias species praeter quatuor. Ergo species qualitates plures sunt quam quatuor.

4. Praeterea, character est qualitas. Sed non est ulla ex quatuor speciebus. Non enim est habitus, quia hic ordinatur ad aliquid bene vel male, character vero ad aliquid simpliciter; neque est dispositio, quia non est facile mobilis, sed omnino indelebilis; neque est potentia naturalis, quia potentiae omnibus hominibus communes sunt et insunt a natura, non autem character; neque est naturalis impotentia, quia tunc sacramenta characterem imprimentia magis officerent quam iuvarent; neque est in tertia specie qualitatis, quia tertia species non est in sensibili parte animae, character autem est in parte intellectiva; neque demum est forma vel figura, quia haec est terminatio quantitatis, anima vero, in qua est character, non est quantitas. Ergo species qualitatis sunt plures quam quatuor.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 8 numerat tantum quatuor species qualitatis.

Respondeo dicendum quod quatuor sunt tantum species qualitatis. Ad cuius manifestationem considerandum, quod sicut dictum est supra, secundum modum vel determinationem subiecti quoad esse accidentale varie acceptam diversificantur species qualitatis. Modus autem seu determinatio subiecti secundum esse accidentale potest accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subiecti *vel* secundum actionem vel passionem, quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma, *vel* secundum quantitatem. Si ergo accipiatur modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, constituitur *prima* species qualitatis, *habitus et dispositio,* secundum quae natura convenienter se habet vel in se vel ad aliud. Si vero accipiatur secundum actionem et passionem, constituitur secunda et tertia species: *secunda* quidem, sc. *naturalis potentia et impotentia,* si determinatio subiecti accipiatur secundum principia actionis et passionis, *tertia* autem, nimirum *passio et passibilis qualitas,* si accipiatur secundum terminum. Si demum accipiatur modus et determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est *quarta* species qualitatis, sc. *forma et figura.* Ponitur autem prima species qualitatis habitus et dispositio et secundo loco sequitur naturalis potentia et impotentia, quia habitus respicit naturam, quae est primum, quod consideratur in re, et praecedit actionem, quam respicit potentia.

Ad primum ergo dicendum quod argumentum procedit de *habere,* secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id, quod habetur, prout sc. unum est ornans vel tegens et aliud ornatum vel tectum. Sic enim est quoddam praedicamentum. Nunc autem loquimur de *habitu,* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in se

ipsa vel ad aliquid aliud. Et quia iste modus se habendi est secundum aliquam qualitatem, ideo hoc modo habitus quaedam qualitas est.

Ad secundum dicendum quod secunda species qualitatis, quae est naturalis potentia et impotentia, a Philosopho praetermittitur in Metaphysica, in Praedicamentis vero ponitur per modum denominandi, quem habet convenientem qualitati. Secundum potentiam enim etiam dicimur quales. Nam quaerenti: qualis est homo? congrue respondetur, quod sit aptus vel ineptus ad luctam, robustus aut imbecillis. Et hoc ad logicum spectat, quippe qui considerat modum praedicandi, non modum essendi.

Ad tertium dicendum quod sensus Philosophi est, quod praeter modos qualitatis allatos ab ipso sunt etiam forte alii, qui tamen omnes reducuntur ad praedictas quatuor species. Quod patet ex hoc, quod nulla alia species inveniri hactenus potuit.

Ad quartum dicendum quod sicut cuiuslibet existentis in aliqua natura sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati, ut dicit Dionysius *de Coel. Hierarch.* c. 2. Ubi autem sunt operationes propriae, oportet, quod sint *propria principia* illarum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, quae constituuntur in secunda specie qualitatis, ita etiam renati habent quasdam potentias, secundum quas possunt illas operationes exercere. Et hae reducuntur etiam ad secundam speciem qualitatis. Datur enim alius modus ab illo, quem Philosophus ibi ponit, quia Philosophus non cognoscebat nisi operationes naturales et ita non nisi potentias naturales. Constat autem apud nos, quod oportet ponere potentias spirituales, sicut potentiam conficiendi Sacramentum, absolvendi et huiusmodi. Unde character est in secunda specie qualitatis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HABITUS ET DISPOSITIO SINT SPECIES QUALITATIS INTER SE ESSENTIALITER DISTINCTAE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus et dispositio non sint species inter se essentialiter distinctae. Nam perfectum et imperfectum non diversificantur specie; eiusdem enim speciei est habitus perfectus et imperfectus. Sed habitus et dispositio differunt sicut habitus perfectus et imperfectus. Ergo non distinguuntur essentialiter.

Sed contra est quod Philosophus distinctionem essentialem inter habitum et dispositionem probat ex communi loquendi modo, quo solae qualitates, quae difficile removeri possunt, habitus vocantur, secus quae facile.

Respondeo dicendum quod dispositio et habitus sunt species inter se essentialiter distinctae. Ad cuius manifestationem sciendum, quod, quia *dispositio* nihil est aliud, ut dicitur 4 *Metaphys.* c. 19, quam ordo partes habentis, dispositio, quae ponitur prima species qualitatis, est ordo partium secundum potentiam seu virtutem. *Habitus* vero, ut docet idem Philosophus 4 *Metaphys.* c. 20, dicitur dispositio, secundum quam aliquid disponitur bene vel male, aut secundum se, ut sanitas, aut per respectum ad aliquid, ut robur; robustus enim est bene dispositus ad aliquid agendum. Unde dispositio *dupliciter* potest accipi, *vel* ut est genus ad habitum, nam ponitur in definitione habitus, ut dictum est; *vel* ut est contra habitum divisa.

Potest autem dispositio *dividi* contra habitum *dupliciter*. *Uno* modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut sc. dispositio dicatur retinere nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur. Et *sic dispositio fit habitus,* sicut puer fit vir. *Alio* modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates, quibus convenit secundum propriam rationem, ut *de facili* amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas. Habitus vero dicuntur illae qualitates, quae secundum suam rationem habent, quod *non de facili* transmutentur, quia habent causas immobiles, ut scientiae et virtutes. *Scientiae* enim principia necessaria et evidenter cognita necessitant intellectum ad assensum conclusionis. *Virtus* vero procedit etiam ex principiis et causis constantibus, ut maxime patet in virtutibus infusis. Et secundum hoc dispositio non fit habitus, sed est species *essentialiter* ab habitu distincta, quae propterea *definiri* posset, quod sit qualitas bene vel male afficiens subiectum, quae facile ex natura sua a subiecto removeri potest; habitus vero, quod sit qualitas, quae bene vel male afficiens subiectum difficile ab illo ex natura sua removeri potest.

Ad argumentum ergo dicendum quod habitus et dispositio non distinguuntur sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sed sicut perfectum et imperfectum in diversa specie.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM NATURALIS POTENTIA ET IMPOTENTIA SINT SPECIES QUALITATIS INTER SE ESSENTIALITER DISTINCTAE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod naturalis potentia et impotentia non sunt species qualitatis inter se essentialiter distinctae. Nam facile et difficile sunt differentiae accidentales. Sed naturalis potentia et impotentia differunt per facile et difficile. Ergo naturalis potentia et impotentia non differunt essentialiter.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 8 naturalem potentiam et impotentiam vocat aliud genus qualitatis. Sed hoc non est, nisi quia utraque continetur tamquam distincta species sub quodam genere proximo. Ergo naturalis potentia et impotentia sunt species inter se essentialiter distinctae.

Respondeo dicendum quod ad secundam speciem qualitatis pertinent omnes potentiae, quibus simpliciter aliquid possumus, suntque communes rebus omnibus et illis a natura insitae. Huiusmodi autem sunt tam potentiae operativae *immanenter* quam *transeunter,* et praeterea omnes illae, quibus facile possumus *resistere* contrariis. Quare sub *naturali potentia* continetur *primo* omnis vis a natura insita faciliter aliquid agendi seu potentia activa, ut est potentia aedificativa et calefactiva vel frigefactiva et potentia intelligendi. *Secundo,* omnis vis facile resistendi contrariis seu difficulter patiendi, vel forma, qua res aliqua redditur impassibilis et in deterius difficile mobilis, quomodo durities et salubritas significant potentiam naturalem, quia per illas subiectum facile resistit contrariis. Sub *naturali* vero *impotentia* continetur vis omnis a natura insita difficulter agendi, ut insalubritas et hebetudo ingenii, et omnis vis difficulter resistendi seu facile patiendi, ut est mollities. Unde fit, ut naturalis potentia et impotentia differant inter se specie, ut patet ex diversis rationibus illarum, ex quibus sumitur diversitas formalis et specifica.

Ex his etiam patet, quomodo *habitus distinguatur a potentia naturali.* Nam naturales potentiae sunt communes omnibus et insunt a natura et sunt, quibus possumus aliquid simpliciter. At habitus naturales nec sunt communes omnibus nec insunt a natura, et sunt, quibus non simpliciter, sed bene vel male possumus aliquid. Sicut intellectus est, quo consideramus, scientia, qua bene consideramus; concupiscibilis, qua concupiscimus, temperantia, qua bene concupiscimus, intemperantia, qua male.

Ad argumentum ergo dicendum quod facile et difficile diversificantur specie, quando sunt de ratione illius, quod dicitur facile vel difficile agere.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PASSIO ET PASSIBILIS QUALITAS SPECIE INTER SE DIFFERANT

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod passio et passibilis qualitas specie differant. Nam illud non constituit speciem cum alio, cui non convenit ratio illius generis. Sed rubedini ex verecundia ortae, quae est passio, non convenit definitio qualitatis, quia secundum illam, ut dicit Philosophus in *Praedicam.* c. 8, non denominamur quales. Ergo passio et passibilis qualitas non constituunt unam speciem.

Sed contra est quod specie dicuntur unum, quorum una est definitio, ut dicitur 4 *Metaphys.* c. 6. Sed eadem est definitio essentialis passionis et passibilis qualitatis. Ergo passio et passibilis qualitas non differunt specie, sed constituunt unam speciem qualitatis.

Respondeo dicendum quod *duobus* praecipue modis sumitur passio, ut patet ex Philosopho 4 *Metaphys.* c. 21. *Uno* modo, pro alteratione et actione qualitatum sensibilium; et sic passio est unum praedicamentum, ut calefieri et infrigidari. *Alio* modo sumitur passio pro qualitate, secundum quam fit alteratio, ut album et nigrum; et haec est tertia species qualitatis. Est enim passio sic sumpta essentialiter modus et determinatio subiecti in esse accidentali secundum terminos actionis et passionis, et ita dicitur, vel quia infertur per aliquam passionem vel quia illam infert.

Distinguitur autem passio sic sumpta in duas species *accidentaliter* distinctas, puta in passionem et passibilem qualitatem. Passio enim qualitas est *cito* transiens, sicut rubedo, quae oritur ex verecundia, et pallor, qui ex timore, et similiter ira, odium et huiusmodi, quae omnia Philosophus in 2 *Ethic.* vocat passiones. Passibilis vero qualitas dicitur, quae *non cito* transit, sicut rubor et pallor, qui ex complexione oriuntur. Cito enim transire vel diu permanere sunt tantum accidentales differentiae. Quod ex eo manifestum esse potest, quod praedictae qualitates, quae dicuntur passiones, possunt mutari in passibiles qualitates, si diutius durent. Quod esse non posset, si passiones specie distinguerentur a passibilibus qualitatibus. Nam una species non mutatur in aliam.

Ad argumentum ergo dicendum quod nulla res denominatur *simpliciter talis* per qualitatem, quae non sit permanenter se habens, sed cito transiens. Ut patet in raptu D. Pauli, qui, licet tunc viderit divinam essentiam, lumen tamen illud gloriae, quia per modum passionis *transeuntis* fuit infusum illius menti, non denominavit illam simpliciter glorificatam et beatam, sicut denominat beatos alios Sanctos, qui sunt in coelo, quia est in illorum mentibus per modum formae permanentis. Et ideo dicit Philosophus, quod secundum qualitates passibiles denominamur *quales,* secundum passiones vero non.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM FORMA ET FIGURA SPECIE DIFFERANT

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod forma et figura differant specie. Nam forma dat esse specificum rei, non autem figura, cum sit tantum terminatio quantitatis. Sed quae dant esse distincta essentialiter, specie differunt. Ergo forma et figura specie differunt.

Sed contra est quod ea sunt unum specie, quorum eadem est definitio, ut dictum est. Sed formae et figurae eadem est definitio. Ergo non differunt specie.

Respondeo dicendum quod forma, secundum quod ad quartam speciem qualitatis spectat, idem est quod figura, et tantum ab ea differt accidentaliter. Nam figura dicitur, quatenus terminat quantitatem. Definitur enim ab Euclide: quae termino vel terminis intrinsecis, sc. quantitatis comprehenditur. Et propterea dicitur figura forma quanti, ut quantum est. *Eadem* vero figura dicitur forma, quatenus dat esse specificum *artificiato*. Formae enim artificiatorum sunt accidentia.

Et per hoc patet responsio ad argumentum.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SINT RECTE ASSIGNATAE PROPRIETATES QUALITATIS

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sint recte assignatae proprietates qualitatis: prima, quae est habere contrarium; secunda, quae est suscipere magis et minus; tertia, secundum quam aliquid dicitur simile vel dissimile. Nam lux est qualitas pertinens ad tertiam speciem qualitatis. Sed lux caret contrario. Ergo habere contrarium non est proprium qualitatis.

2. Praeterea, una albedo non est magis quam alia nec unus circulus est magis quam alius. Sed hoc est non suscipere magis et minus. Ergo suscipere magis et minus non est proprietas qualitatis.

3. Praeterea, in divinis est similitudo; dicimus enim Filium esse similem Patri. Sed Deo non tribuitur praedicamentum qualitatis. Ergo proprium qualitatis non est, secundum illam dici aliquid simile vel dissimile.

Sed contra est auctoritas Philosophi dicentis in *Praedicam.* c. 8, quod qualia habent contrarium et suscipiunt magis et minus et quod maxime proprium illorum est, secundum ea aliquid dici simile vel dissimile.

Respondeo dicendum quod quantum ad *primum, contrarietas large sumpta,* quae est secundum differentiam perfecti et imperfecti in eodem genere seu secundum excellentiam et defectum, reperitur inter differentias cuiuslibet generis. Sicut enim in numeris et in substantiis reperitur contrarietas, secundum quod minor numerus, ut binarius, est ut imperfectum respectu maioris, puta ternarii, et quatenus una substantialis differentia ratione suae imperfectionis habet rationem defectus respectu perfectionis, sicut inanimatum et animatum: ita et in quarta specie qualitatis reperitur contrarietas, in quantum minor figura, ut triangularis, est ut imperfectum et pars respectu

maioris, puta quadrangularis figurae. Sed *proprie* sumpta contrarietas, sc. pro maxima et continua distantia duorum determinatorum extremorum sub eodem genere existentium, in solis qualitatibus tertiae speciei reperitur. Nam huiusmodi qualitates possunt intendi et remitti, ut sic possit esse motus continuus de qualitate in qualitatem. Praeterea invenitur maxima distantia in eo genere inter duo extrema, sicut in coloribus inter album et nigrum et in saporibus inter amarum et dulce. Non tamen reperitur haec contrarietas in omnibus qualitatibus tertiae speciei, quia non invenitur in luce, quae caret contrario.

Secundo, suscipere magis et minus convenit qualitatibus, diverso tamen modo. Nam aliquae recipiunt magis et minus *in concreto tantum,* non in abstracto; aliquae vero *etiam in abstracto;* aliquae vero *neutro* modo.

Ut autem veritas huius rei manifestetur, sciendum est, quod illud, secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse fixum et stans et quasi indivisibile. Quaecunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecunque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectionem vel imperfectionem. Unde, sicut dictum est supra secundum Philosophum in 7 *Metaphys.* c. 3, species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma *abstracte* considerata *secundum se ipsam* vel aliquid sui sortitur speciei rationem, necesse est, quod secundum se seu in abstracto considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere neque in minus deficere possit. Cuiusmodi sunt calor, albedo, lux et huiusmodi qualitates, quae non dicuntur *ad aliud.* Et ideo hae qualitates in abstracto non possunt recipere magis et minus.

Si autem consideretur qualitas seu forma *secundum participationem subiecti* seu *in concreto, quaedam* qualitates et formae inveniuntur recipere magis et minus, *quaedam* non. Nam propter *duas* rationes aliqua forma non potest accipere magis et minus secundum participationem subiecti: *vel* quia dat esse specificum et substantiale subiecto, ut forma substantialis; *vel* quia eius ratio consistit in indivisibili, sicut species numerorum. Sed in qualitatibus tertiae speciei et in multis habitibus et dispositionibus, quae pertinent ad primam speciem, neutra causa reperitur, quia neque dant esse specificum seu substantiale subiecto, sicut formae substantiales, neque in sui ratione terminum includunt, seu earum ratio non consistit in indivisibili, sicut species numerorum. Et ideo recipere possunt magis et minus secundum participationem subiecti; sicut corpus dicitur magis vel minus lucidum vel album, eo quod perfectius vel minus perfecte participat lucem vel albedinem. Aliquae vero illarum etiam secundum se seu in abstracto possunt magis et minus recipere, ut sunt habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur 7 *Phys.* c. 3. Hae namque intenduntur et remit-

tuntur etiam secundum se. Dicitur enim maior vel minor *scientia,* quae ad plura vel pauciora se extendit, et aequalis scientia magis recipitur in uno subiecto quam in alio secundum diversam aptitudinem. Et idem est de *virtutibus,* si considerentur secundum participationem subiecti. Sic enim contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem sive in diversis subiectis, quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rectam rationem, unus est melius dispositus quam alius vel propter maiorem assuetudinem vel propter meliorem dispositionem naturae vel propter perspicacius iudicium rationis aut etiam propter maius gratiae donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur *ad Ephes.* c. 4. Si vero virtus consideretur secundum se seu in abstracto, cum virtus dicatur per ordinem ad aliud, dicetur una virtus maior et minor secundum ea, ad quae se extendit. Non tamen id contingit in omni virtute. Virtus enim moralis non recipit magis et minus, sicut recipit virtus intellectualis, ut scientia et ars. Nam quicumque habet virtutem aliquam moralem, ut temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae temperantia se extendit. Quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia, quae ad Grammaticam pertinent. Et sic patet, qualiter convenit qualitatibus recipere magis et minus.

Tertio, maxime proprium qualitatis est, secundum illam *aliquid dici simile vel dissimile:* sicut proprium quantitatis est secundum illam aliquid dici aequale vel inaequale, et substantiae, secundum illam dici idem vel diversum, ut dicit Philosophus 4 *Metaphys.* c. 15. Haec enim dicuntur secundum unitatem. Nam sicut dictum est supra, eadem sunt, quorum substantia est una; aequalia, quorum quantitas est una; et similia, quorum qualitas est una. Sicut igitur idem necessario consequitur substantiam tamquam eius passio et aequale quantitatem, ita simile et dissimile consequetur qualitatem tamquam eius propria passio.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum quod albedo non intenditur secundum se, sed tantum secundum participationem subiecti. Circulus vero et triangulus neutro modo intenduntur et remittuntur.

Ad tertium dicendum quod in divinis similitudo sicut et aequalitas non sunt relationes reales fundatae in unitate specifica, ut in creatis, sed sunt rationes fundatae in unitate numerica sapientiae, magnitudinis etc.



QUAESTIO NONA

DE PRAEDICAMENTO RELATIONIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de praedicamento relationis. Circa quod quaeruntur sex.

Primo: de existentia relationis realis.
Secundo: de relatione reali tamquam praedicamento.
Tertio: de definitione relationis.
Quarto: de fundamento relationis.
Quinto: utrum relatio realiter distinguatur a fundamento.
Sexto: de proprietatibus relativorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DETUR RELATIO REALIS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non detur relatio realis, quae sc. sit ens reale extra animam. Dicit enim Boethius *de Trinitate* c. 6, quod relativa nihil praedicant de eo, de quo dicuntur; quod est dicere, quod relatio, secundum quod relatio est, nihil reale ponit in rerum natura. Sed quod est tale, non est ens reale. Ergo non datur relatio realis.

2. Praeterea, omne, quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum sine omni sua mutatione, non est in ipso aliquid reale; nihil enim reale potest advenire alicui de novo sine eius mutatione, vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt; per mutationem enim alterius, ut per mortem filii, aliquis desinet esse pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo relatio non est realis extra animam.

3. Praeterea, sicut unus homo dicitur similis alteri et aequalis, ita columna dicitur dextra vel sinistra et res dicitur scibilis. Sed ad has praedicationes verificandas non requiritur ulla relatio realis, sed sufficit relatio rationis. Ergo et sufficiet relatio rationis ad illas; et sic relatio non erit ens reale.

Sed contra est quod *perfectio et bonum,* quae sunt in rebus, non solum attenduntur secundum aliquid absolutum inhaerens rebus, sed etiam *secundum ordinem unius rei ad aliam.* Sic enim bonum exercitus consistit in ordine partium illius, cui ordini propterea comparat Philosophus 11 *Metaphys.* c. 10 *ordinem universi.* Ergo oportet in ipsis rebus ordinem quendam esse. Sed hic ordo est relatio. Ergo oportet in ipsis rebus esse relationes quasdam, per quas realiter

referantur ad illud, ad quod ordinantur; et sic oportet, quod relationes sint aliquid reale in illis.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere dari aliquas relationes, quae sunt aliquid reale extra animam. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod solum in his, quae dicuntur *ad aliquid,* inveniuntur aliqua, quae sunt tantum secundum rationem, et aliqua, quae sunt secundum rem. Quod non est in aliis generibus; nam alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero, quae dicuntur ad aliquid, significant *secundum propriam rationem* solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus *aliquando* est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri. Et tum est *relatio rationis tantum,* ut cum ratio componit hominem animali ut speciem generi. *Aliquando* vero est in ipsa rerum natura, ut quando aliquae res ad invicem ordinantur et inclinationem habent vel secundum quantitatem vel secundum virtutem activam et passivam. Et huiusmodi *relationes* oportet esse *reales.*

Quod manifestum est *primo,* quia inter principium et ea, quae sunt a principio, est relatio realis tum *originis,* ut patet in divinis et creatis, tum *diversitatis,* ut patet in creatis, quia oportet effectum a causa distingui, cum *nihil sit causa sui ipsius. Secundo,* quia res *naturalem* ordinem ad aliquid habentes realiter ad illud referuntur. Unde necesse est, quod in illis relatio sit aliqua res in rerum natura. Ut patet in corpore gravi, in quo, quia est naturalis inclinatio et ordo ad locum medium, est quidam respectus realis, per quem realiter refertur ad locum medium; et similiter est de aliis. *Tertio,* quia tunc respectus est aliqua res realis, quando *fundatur* super aliqua re reali seu quando *causa,* per quam una res naturalem ordinem habet ad aliam, est res realis. Sed dantur aliqui respectus huiusmodi, ut qui fundantur super quantitate, actione et passione, puta aequalitas, paternitas et similes. Et sic manifestum est, dari relationes reales.

Ad hoc igitur, ut relatio sit realis, *duo requiruntur,* puta fundamentum reale, ut dictum est, et terminus. Qui *terminus primo* debet esse ens reale, quia nullum ens creatum habet ordinem ad non ens. *Secundo* debet esse ens reale *actu* existens, ita ut non sufficiat, quod sit ens possibile; quia causa relationis realis est aliquid reale actu existens in utroque extremo. *Tertio* debet esse realiter distinctus ab altero extremo; nam eiusdem ad se ipsum non potest esse relatio realis.

Ad primum ergo dicendum quod relatio est aliquid secundum esse suum, quod habet in subiecto. Sed secundum rationem suae *quidditatis* non habet, quod sit aliquid, sed solum, quod *ad aliud* referatur. Et ideo secundum rationem suam non ponit aliquid in subiecto. Et hoc voluit Boethius, cum dixit, quod relativa nihil praedicant de eo, de quo dicuntur.

Ad secundum dicendum quod quandocunque aliquid, quod est de ratione rei, tollitur, oportet, quod et ipsa res auferatur, sicut remoto rationali aufertur homo. Ad rationem autem relationis realis duo concurrunt: fundamentum in re, quod est v. g. quantitas respectu aequalitatis, et respectus ad alterum. Et utroque modo contingit in relationibus realibus *destrui* relationem. *Vel* per destructionem fundamenti, puta quantitatis; nam ad mutationem huius sequitur per accidens mutatio relationis. *Vel* secundum quod cessat respectus ad alterum remoto illo, ad quod referebatur. Et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipso, in quo est relatio.

Ad tertium dicendum quod relationes similitudinis et aequalitatis reales sunt, secus vero relationes scibilis, et dextri et sinistri in columna. Nam *scientia* refertur quidem ad scibile realiter, quia sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam, quae est extra animam. At ipsa res, quae est extra animam, quia omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam, omnino est extra genus intelligibile. Et similiter homo comparatur ad columnam ut dexter ratione virtutis motivae, quae est in homine, secundum quod competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum; et ideo huiusmodi relationes in homine reales sunt, non autem in columna, quae tali virtute caret.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM RELATIO REALIS CONSTITUAT UNUM GENUS SUMMUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relatio realis non constituat unum genus summum. Nam relatio ex propria sui ratione non est aliquid reale. Sed genus summum ex propria sui ratione debet esse aliquid reale, quia ens rationis dividitur contra ens divisum in decem praedicamenta. Ergo relatio non constituit ullum praedicamentum.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 7 inter decem summa genera ponit relationem; et D. Augustinus 5 *de Trinit.* c. 8 dicit, quod duo tantum praedicamenta sunt in Deo, substantia et relatio.

Respondeo dicendum quod relatio realis constituit unum praedicamentum. Nam cum praedicamenta accidentium constituantur et distinguantur per diversos modos essendi in substantia proportionaliter respondentes diversis modis praedicandi, illud constituit praedicamentum distinctum ab aliis, quod significat determinatum modum essendi diversum ab aliis significatis per reliqua praedicamenta. *Ad aliquid* autem significat novum modum essendi accidentis

in substantia. Nam significat *accidens* inhaerens substantiae in respectu *ad alterum*. Sic enim, cum dicitur: homo est pater, quia praedicatur respectus realis, qui inest illi ad aliquid extrinsecum, significat esse ad alterum; quod est *esse relationis*. Unde manifestum est, quod relatio constituit determinatum genus.

Ad argumentum ergo dicendum quod relatio habet ex respectu rationem generis, ex causa vero habet esse reale.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEFINITIO RELATIONIS PRAEDICAMENTALIS SIT RECTE TRADITA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit recte tradita definitio relationis praedicamentalis: cuius esse est ad aliud se habere. Nam cum relatio sit accidens, eius esse est inesse. Sed inesse non est ad aliud se habere. Ergo non recte definitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi definientis in *Praedicam.* c. 7, quod *ad aliquid* sunt, quibus hoc ipsum est esse: ad aliud se habere.

Respondeo dicendum quod recte definiuntur relativa: *quorum esse est ad aliud se habere.* Nam hac definitione quidditas relationis significatur, quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri. In aliis enim generibus, ut quantitate, qualitate et similibus, propria ratio generis accipitur secundum comparationem *ad subiectum.* Nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio eiusdem. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud, in quo est, sed secundum comparationem *ad aliquid extra.* Unde patet, quod recte definita est relatio.

Ad intelligentiam vero huius definitionis notandum, *primo,* quod quaedam sunt relativa *secundum esse* et quaedam *secundum dici.* Sunt enim *quaedam* relativa, quae de suo principali significato significant respectum ad alium, imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius. Et haec relatio dicitur relatio secundum esse seu *praedicamentalis. Quaedam* vero sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quaedam habitudines, et de suo principali significato dicunt rem alterius praedicamenti, secundario autem dicunt relationem seu respectum; sicut scientia de suo principali significato dicit habitum animae et sic est in prima specie qualitatis, secundario autem dicit respectum ad scibile. Et haec relatio est relatio secundum dici sive *transcendentalis.*

Secundo, relatio est vel *realis* vel *secundum rationem* vel etiam *mixta.* Cum enim relatio requirat duo extrema, *tripliciter* se

habet ad hoc, quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim *ex utraque parte est res rationis tantum:* quando sc. ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote est in omnibus relationibus, quae consequuntur actum rationis, ut genus et species et huiusmodi. Et talis relatio dicitur *rationis* tantum. Quaedam vero relationes sunt *quantum ad utrumque extremum res naturae:* quando sc. est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique, sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, et de relationibus, quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Et talis relatio dicitur relatio *realis* seu mutua. Quandoque vero relatio *in uno extremorum* est *res naturae* et *in altero* est *res rationis tantum.* Et hoc contingit, quandocunque duo extrema non sunt unius ordinis. Et talis relatio est relatio *non mutua,* quia sc. non est mutuus ordo ex utraque parte. Sic v. g. est relatio inter sensum et sensibile, et inter scientiam et scibile, aut etiam inter Deum et creaturas. In *scientia* enim et in *sensu* est relatio realis, in quantum ordinantur ad sciendum vel sentiendum res. Sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis est relatio ad scientiam et sensum secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Et similiter, cum *Deus* sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso, creaturae quidem realiter referuntur ad ipsum Deum. Sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum.

Ad argumentum ergo dicendum quod relatio *dupliciter* potest considerari. *Uno* modo, ut accidens; et ita, sicut inhaeret subiecto, sic est aliquid in rerum natura et hoc esse est inesse. *Alio* modo, ut *tale* accidens, ut est ratio quaedam seu relatio. Et hoc esse est ad aliud se habere. Hoc enim significat ratio relationis. Unde relatio habet *debile esse,* in quantum in subiecto non ponit aliquid absolutum, sed tantum per respectum ad aliud.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FUNDAMENTUM ET CAUSA RELATIONIS SINT QUANTITAS, ACTIO ET PASSIO, ET MENSURA

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fundamenta relationum non sint quantitas, actio et passio, et mensura. Nam fundamentum relationis est id, per quod una res ordinatur ad aliam. Sed per quantitatem res non ordinatur ad aliam, quia quantitas tantum

respicit proprium fundamentum. Ergo quantitas non est fundamentum relationis.

2. PRAETEREA, sine fundamento non potest esse relatio, cum ab illo habeat esse. Sed transacta actione manet relatio causae ad effectum, ut patris ad filium. Ergo actio non potest esse fundamentum relationis.

3. PRAETEREA, si dantur relationes super mensuram fundatae, maxime sunt scientia et scibile, ut docet Philosophus 4 *Metaphys.* c. 15. Sed scientia ipsa est mensura scibilis, ut dicit Philosophus 9 *Metaphys.* c. 1, quia per scientiam inquit aliquid cognoscimus. Ergo scientia et scibile non spectant ad fundamentum tertium, et per consequens non dantur relationes tertii fundamenti, et sic mensura non potest esse fundamentum relationis.

SED CONTRA EST quod Philosophus 4 *Metaphys.* c. 15 assignat tria fundamenta relationum praedicamentalium, quantitatem, actionem et passionem, mensurabile et mensuram.

RESPONDEO DICENDUM quod *triplex* est fundamentum relationum, ex cuius fundamenti diversitate sumuntur tria genera relativorum. Nam cum relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot esse genera relationum, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam *vel* secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam, sicut aequalitas fit inter duos homines. Et sic *quantitas* est *primum* fundamentum relationis, ex quo sumitur primum genus. *Vel* secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit aut alteri aliquid confert, sicut paternitas et filiatio, quae fundantur in actione et passione. Et sic *actio et passio* sunt *secundum* fundamentum, ex quo secundum genus relationum sumitur. *Vel* secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia. Et sic *mensura* secundum mensurationem esse et perfectionis est fundamentum tertium relationis, ex quo habetur genus tertium relationis.

Circa quae notandum, quod quamquam a relatione nihil potest extrinseca denominatione denominari, ut pater paternitate existente in altero, sed tantum denominatione intrinseca, *causaliter* tamen potest aliquid *denominari* a relatione existente in altero, quia talis relatio est sufficiens fundamentum et causa, cur intellectus in alio extremo cointelligat relationem aliam, per quam concipiat illud ut correlativum alterius. Sic Deus causaliter et realiter denominatur Dominus creaturarum a relationibus in illis existentibus, formaliter vero a relatione rationis cointellecta in ipso Deo ad creaturas.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod quantitas, quatenus potest esse mensura alicuius exterioris, potest esse id, per quod una res ordinatur ad aliam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod relationes fundatae in actionibus non innascuntur ex illis secundum quod sunt in actu, sed magis secundum

quod fuerunt, sicut aliquis dicitur pater, postquam ex actione effectus consecutus est. Et tales relationes fundantur super id, quod in agente relinquitur ex actione, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod ius aut potestas vel quidquid aliud est huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod per mensuram proprie cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi. Per scientiam autem, sicut et per sensum non cognoscitur aliquid nisi tamquam per habitum et potentiam cognoscitivam. Et ideo scientia proprie non est mensura scibilis, sed tantum secundum similitudinem, quatenus per illam cognoscimus scibile. Unde et Philosophus postquam dixit, scientiam et sensum esse mensuram scibilis et sensibilis, ad ostendendum, quod sunt mensurae improprie atqui mensurantur magis quam mensurant, statim subdit, quod vere ita est. Non enim quia nos aliquid sentimus aut scimus, ideo sic est in rerum natura, sed quia sic est in rerum natura, ideo vere aliquid scimus vel sentimus, ut dicitur 9 *Metaphys.* Unde scientia refertur realiter ad scibile tamquam mensurabile ad mensuram.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM RELATIO REALITER DISTINGUATUR A FUNDAMENTO

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod relatio non distinguatur realiter a fundamento. Relatio enim non facit compositionem cum suo fundamento, ut identitas cum substantia, aequalitas cum quantitate et similitudo cum qualitate. Sed relatio faceret compositionem cum suo fundamento, si esset entitas relationis realiter distincta a fundamento. Ergo relatio non distinguitur a fundamento.

Sed contra est quod illa realiter distinguuntur, quae sunt ita diversa secundum esse, quod esse unius est imperfectissimum, debilissimum et postremum, ita ut exigat aliorum esse firmius et perfectius, in quo fundetur. Sed in comparatione ad substantiam, quantitatem et qualitatem relatio habet esse imperfectissimum et praesupponit entia praedicta et aliquando etiam actionem et passionem. Ergo relatio distinguitur realiter a fundamento.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere relationem realiter distingui a suo fundamento. Quod *dupliciter* manifestum esse potest. Et quidem *primo* ex ratione propria relationis per *ordinem* ad fundamentum. Nam omnis causa realis materialis et efficiens realiter distinguitur a suo effectu, quia *nihil est causa sui ipsius.* Ut enim docet D. Anselmus in lib. *de Processione Spiritus Sancti,* nec natura permittit nec intellectus capit existentem de aliquo esse, de quo existit; et Augustinus l. 1 *de Trinit.* c. 1: nulla res, inquit, est, quae

se ipsam producat. Cuius ratio est, quia secundum idem genus causae aliquid simul esset causa et causatum, quod est impossibile. At vero fundamentum relationis est causa ipsius. Nam ad productionem substantiae, quantitatis et qualitatis producitur relatio identitatis specificae vel genericae, relatio effectus ad causam et relatio aequalitatis et similitudinis. Sunt enim hae relationes propriae passiones illarum; propriae vero passionis est in eodem subiecto sustentari, a quo causaliter producitur.

Secundo, ex *differentia* inter relationem *creatam* et *increatam.* Nam quia in divinis idem omnino est esse relationis, puta Paternitatis et essentiae, cum in divinis sit tantum unum esse, necessario Paternitas secundum rem debet esse ipsa essentia; unde fit, ut non faciat compositionem cum illa. At in relationibus creatis aliud est esse relationis et substantiae, quae refertur ad aliam substantiam, cum qua est eadem specie, vel ad Deum Creatorem. Et ideo talis relatio dicitur inesse substantiae, qua fundatur. Et secundum quod inest, facit compositionem cum illa *tamquam accidens cum subiecto;* non enim una res potest inesse alteri sine compositione. Unde manifestum est, quod relatio realiter distinguitur a fundamento.

Ad argumentum ergo dicendum quod relatio aliud habet, in quantum est accidens, et aliud, in quantum est relatio vel ordo. Nam relatio, ut est accidens, inhaeret subiecto et facit compositionem cum illo. Nam accidentis esse est inesse. Secus vero, si consideretur, ut est relatio, et secundum propriam rationem. Sic enim solum habet, quod ad aliud sit, et eius ratio non perficitur, prout est in subiecto, sed prout *transit* in aliud. Unde secundum propriam rationem nihil ponit in subiecto, sed illi tantum assistit.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM SINT RECTE ASSIGNATAE PROPRIETATES RELATIVORUM

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sint recte assignatae quinque proprietates relativorum: sc. quod habeant contraria, quod suscipiant magis et minus, quod dicantur ad convertentiam, quod relativa secundum esse sint simul natura, et quod sint simul cognitione et definitione. Dicit enim Philosophus in *Praedicam.* c. 6, quod ei, quod ad alterum refertur, nihil est contrarium. Ergo relativa non habent contrarium.

2. Praeterea, duplum et dimidium sunt relativa. Sed haec non suscipiunt magis et minus, ut patet. Ergo relativa non suscipiunt magis et minus.

3. Praeterea, pater et filius sunt relativa secundum esse. Sed pater est prior natura filio; nam pater est causa filii, causa vero est

prior causato naturaliter. Ergo esse simul natura non est proprium relativorum secundum esse.

4. Praeterea, mater est relativum secundum esse, sicut et pater. Sed mater non potest semper definiri per correlativum, ut patet in Beata Virgine, quae habet relationem realem maternitatis ad Christum Dominum, et tamen Christus non habet relationem realem filiationis ad ipsam. Ergo proprium relativorum secundum esse non est, esse simul cognitione et definitione.

Sed contra est auctoritas Philosophi in *Praedicam.* c. 7 docentis, proprietates relativorum esse illas quinque.

Respondeo dicendum quod omnes proprietates relativorum sunt recte assignatae a Philosopho, et inter alias *prima,* quod *habeant contrarium,* si tamen recte intelligatur. Nam relativa non suscipiunt contrarietatem ratione sui, sed *ratione fundamenti.* Quorum enim fundamenta suscipiunt contrarietatem, et ipsa illam suscipiunt, ut simile et dissimile, quae fundantur in qualitatibus tertiae speciei. Quorum vero fundamenta non suscipiunt contrarietatem, nec ipsa illam suscipiunt, ut quae fundantur in quantitate. Ceterum quia in quantitate est aliquo modo contrarietas secundum perfectum et diminutum, ideo ratione talis contrarietatis quantitati convenientis possunt et relationes fundatae in quantitate habere contrarium, ut magnum et parvum considerata in aliqua re determinata, puta in aliqua specie animalis vel plantae.

Similiter, *secundo,* relativa *non suscipiunt magis et minus* ratione sui, sed ratione fundamenti. Nam quorum fundamenta suscipiunt magis et minus, et ipsa suscipiunt, ut simile et dissimile, quae fundantur in qualitatibus tertiae speciei, quarum rationes, quia non consistunt in indivisibili, possunt ratione subiecti suscipere magis et minus. Illa vero, quorum fundamenta constituuntur per indivisibilem unitatem, ut sunt duplum et dimidium, non suscipiunt magis et minus. Sunt tamen quaedam, quae fundantur in quantitate continua non determinata vel in unitate specifica quantitatis continuae cum privatione maioris vel minoris extensionis, ut aequale et inaequale: et haec suscipiunt magis et minus, sicut et ipsa quantitas continua indeterminata suscipit magis et minus.

Tertio, dici ad convertentiam omnibus relativis tam secundum esse quam secundum dici convenit, ut pater dicitur filii pater et filius patris filius, et duplum dimidii duplum et dimidium dupli dimidium. Nec oportet, quod convertentia semper fiat in eodem casu grammatico. Dicitur enim scientia scibilis scientia, scibile autem scientia scibile et non scientiae scibile. Ad hoc autem, quod talis convertentia fiat, oportet, quod fiat *ad aliud* etiam *secundum illud nomen,* secundum quod *ad aliud* dicitur. Non enim dicitur secundum convertentiam caput ad animal. Nam caput non refertur ad animal secundum hoc nomen, quod est animal, sed secundum aliud nomen, sc. capitatum.

Quarto, ad cognoscendum, utrum relativa *sint simul natura* vel non, non oportet considerare ordinem rerum, de quibus dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in suo intellectu claudit aliud et e converso, sunt simul natura, sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudit aliud, sed non e converso, tunc non sunt simul natura, sicut scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum vel actum. Unde scibile secundum modum suae significationis praeexistit scientiae. Quoniam vero relativa, quae se mutuo in sui intellectu claudunt, sunt relativa secundum esse, quae vero non se claudunt, sunt relativa secundum dici, ideo illa, non haec sunt simul natura.

Quinto, proprium relativorum secundum esse est, ut *qui definite novit unum, definite noscat et alterum.* Si enim definitio est oratio *quid est esse rei* significans, ad esse autem unius relativi requiritur necessario correlativum, oportet, ut, qui cognoscit esse unius relativi, cognoscat et esse sui correlativi.

Unde manifestum est, recte fuisse a Philosopho assignatas proprietates relativorum.

Ad primum ergo et ad secundum patent solutiones ex dictis.

Ad tertium dicendum quod causa et causatum absolute sumpta non sunt simul natura, quia causa est prior *natura* effectu. Sumpta vero relative, sunt simul natura, si sumantur *in actu.*

Ad quartum dicendum quod Beata Virgo est Mater Christi et Dei et ut mater definitur per ordinem ad Dei Filium. Verum Filius Dei non est capax relationis realis temporalis. Nam divinum suppositum, quod est proprie subiectum filiationis, est in illo increatum, sicut et ipse Filius Dei. Unde in Dei Filio non est filiatio realis temporalis, sed est tantum respectu rationis ad matrem, quamquam vere dicitur, quod Filius Dei est realiter filius Virginis, tum ex reali nativitate, tum ex reali relatione maternitatis ad Christum.

QUAESTIO DECIMA

DE RELIQUIS SEX PRAEDICAMENTIS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de sex reliquis praedicamentis. Circa quae quaeruntur duo.

Primo: de praedicamentis actionis et passionis, quando, ubi et situs.

Secundo: de praedicamento habitus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PRAEDICAMENTA ACTIONIS ET PASSIONIS, QUANDO, UBI ET SITUS SINT FORMAE EXTRINSECUS DENOMINANTES

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praedicamenta actionis et passionis, quando, ubi et situs non sint formae extrinsecus denominantes. Nam actio est in agente tamquam in subiecto, cui inhaeret. Sed forma subiecto inhaerens non est forma extrinsecus denominans. Ergo actio non est talis forma.

2. PRAETEREA, passio est in passo. Sed denominatio a forma inhaerente non est denominatio extrinseca. Ergo passio non est forma extrinsecus denominans.

3. PRAETEREA, motus localis est mutatio quaedam. Sed in mutatione idem est subiectum mutationis et termini per illam acquisiti. Ergo cum *ubi* sit terminus motus localis, *ubi* non erit forma extrinseca.

4. PRAETEREA, tempus consequitur quemcumque motum ab illo sola ratione distinctum. Sed motus est in mobili, quia motus est actus mobilis. Ergo et tempus et per consequens *quando;* unde *quando* non est forma extrinseca.

SED CONTRA EST quod *tripliciter* potest subiectum denominari ab aliquo praedicato: *uno* modo tamquam ab eo, quod est ipsum subiectum; *alio* modo tamquam ab eo, quod inest subiecto vel absolute vel relative ad aliud; *tertio* modo ab eo, quod est extra subiectum. Sed primo modo denominatur subiectum a substantia, secundo modo a quantitate, qualitate et relatione. Ergo tertio modo denominabitur substantia ab aliis praedicamentis. Unde erunt formae extrinsecus denominantes.

RESPONDEO DICENDUM quod, communiter loquendo, aliquid invenitur denominari ab aliquo extrinseco *vel* secundum rationem *causae vel* secundum rationem *mensurae.* Denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Sic igitur, secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum *passionis.* Nam pati nihil aliud est quam suscipere aliquid ab agente. Secundum quod autem denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum *actionis.* Nam actio est actus ab agente in aliud. *Duplex* vero est actio: *una,* quae *manet* in agente, ut intelligere, sentire et velle; *alia,* quae *transit* in exteriorem materiam, ut calefacere et secare. Quapropter in praedicamento actionis proprie et directe est actio transiens. Quando autem actio est coniuncta cum motu, actio significat aliqualiter seu connotat etiam motum. Et tunc actio, passio et motus sunt una eademque res seu forma in fluxu quodam. Nam calor in se consideratus est forma, quae est in tertia specie qualitatis; sed secundum

quod est in fluxu, dicitur motus, i. e. secundum quod participatur ab aqua, dum calefit; et secundum quod denominat ignem calefacientem, dicitur actio; calefactio autem in aqua, quae recipit calorem in igne, dicitur passio.

Mensura autem *quaedam* est extrinseca et *quaedam* intrinseca. *Intrinseca* quidem, sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas; ab his enim denominatur aliquid sicut ab intrinseco inhaerente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. *Exteriores* autem mensurae sunt tempus et locus. Secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum *quando*. Secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum *ubi* et *situs*, quod addit supra *ubi* ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur; est enim tempus *numerus motus secundum prius et posterius*. Sic igitur aliquid dicitur esse *quando* vel *ubi* per denominationem a tempore vel a loco.

Ad primum ergo dicendum quod actio, licet in quantum est accidens, sit in agente tamquam in subiecto, in quantum tamen est actio, consideratur ut est *ab agente*. Nam ratio illius non perficitur prout est in subiecto, sed prout est quid ab alio in aliud procedens, secundum motum et terminum. Unde ad actionem *duo* concurrunt: *unum* tamquam formale, *alterum* tamquam materiale et connotatum: illud est habitudo agentis ad passum, hoc vero est motus et consequenter effectus, quem ponit actio in passo.

Ad secundum dicendum quod, licet passio, in quantum est accidens, maneat in passo tamquam in subiecto, eius tamen ratio significatur et attenditur per ordinem ad agens, quod est extrinsecum passo.

Ad tertium dicendum quod in mutationibus naturalibus invenitur quidem *aliqua* mutatio, secundum quam variatur illud, quod inest rei accidentaliter, sc. quantitas vel qualitas, ut patet in motu augmenti et alterationis, et invenitur *aliqua* mutatio, quae pertingit usque ad formam substantialem, ut generatio et corruptio. Invenitur autem etiam *aliqua* mutatio, in qua nihil variatur de eo, quod est intrinsecum rei, sed solum hoc, quod est extra, puta locus. Et hoc contingit in motu locali.

Ad quartum dicendum quod *dupliciter* dicitur tempus. *Uno* modo, quod est numerus prioris et posterioris in motu coeli; et hoc est mensura extrinseca omnium, quae habent ordinem ad motum coeli. Et hoc modo accipitur a philosophis et constituit praedicamentum *quando*. *Alio* modo sumitur pro duratione cuiuslibet motus. Et sic sumptum est in mobili simul cum motu.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HABITUS SIT FORMA EXTRINSECE DENOMINANS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habitus, ut est praedicamentum, non sit forma extrinsece denominans. Nam habitus est actio quaedam habentis. Sed actio est in agente. Ergo habitus non est forma extrinsece denominans.

SED CONTRA EST quod Philosophus in *Praedicam.* c. 10 habitum docet esse formam extrinsece denominantem.

RESPONDEO DICENDUM quod praedicamentum habitus est aliquid *speciale* in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea, quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid huiusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dicuntur armata vel vestita vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae, ut puta si diceretur, quod homo est manuatus vel pedatus. Sed huiusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant *subtilitati* complexionis eius, tum propter *multiformitatem* operum, quae conveniunt homini inquantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura: sed loco omnium inest homini *ratio,* qua exteriora sibi praeparat loco horum, quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae neque mensurae. Unde est speciale praedicamentum et dicitur habitus.

Sed attendendum est, quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt; ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod habitus, secundum quod est praedicamentum, est quid medium inter habentem et id, quod habetur. Habere enim, licet non .sit actio, significatur tamen per modum actionis. Et ideo inter habentem et rem habitam intelligitur esse medius habitus et *quasi actio quaedam.* Unde sicut denominatio ab actione est denominatio a forma extrinseca denominante, ita et denominatio ab habitu erit tamquam a forma extrinseca.



QUAESTIO UNDECIMA

DE POSTPRAEDICAMENTIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Post haec restat considerare de postpraedicamentis. Sunt enim aliqua, quae diversa rerum genera consequuntur tamquam illorum proprietates et accidentia, unde postpraedicamenta dicuntur, sc. illa quinque: oppositio, prius et posterius, simul, motus et habere.

Circa quae quaeruntur quatuor.
Primo: de oppositionibus.
Secundo: de priori, posteriori et simul.
Tertio: de motu.
Quarto: de habere.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OPPOSITIONIS DIVISIO SIT ADAEQUATA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod oppositio non adaequate dividatur in relativam, contradictoriam, privativam et contrariam. Nam in omni oppositione est contradictio, quia haec est prima et maxima oppositio et causa omnis oppositionis. Sed in relativis non includitur ulla oppositio, quia unum relativum ponit aliud et non removet, sicut filius patrem. Ergo inter modos oppositorum non debet esse oppositio relativa.

Sed contra est auctoritas Philosophi docentis in *Praedicam.* c. 12, quod quatuor modis aliqua alicui opponuntur: uno modo, ut *contradictio,* sicut sedens non sedenti; alio modo ut *privatio,* sicut caecus videnti; tertio modo ut *contrarietas,* sicut nigrum albo; quarto modo *ad aliquid,* sicut filius patri.

Respondeo dicendum quod recte fuit assignatus oppositorum numerus. Aliquid enim contraponitur vel opponitur alteri *aut* ratione *dependentiae,* qua dependet ab ipso; et sic sunt opposita *relative.* In relativis enim unum non potest esse alterum; alioqui nulla esset relatio. *Aut* ratione *remotionis,* quia sc. unum removet aliud. Quod quidem contingit *tripliciter. Vel* enim unum removet aliud totaliter, nihil relinquens; et sic est negatio seu oppositio *contradictoria. Vel* relinquit subiectum solum; et sic habetur oppositio *privativa. Vel* relinquit subiectum et genus; et sic est oppositio *contraria.* Nam contraria non solum sunt in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere.

Unde oppositio *contradictionis prima* est et *maior* inter alias. Nam est *inter ens et non ens simpliciter;* veluti mala fieri et non fieri sunt contradictorie opposita. Unde contradictio est oppositio, cuius secundum se non est medium. Medium enim ostendit distantium convenientiam: et ideo *minuit* rationem oppositionis. Aliae vero oppositiones medium habent: quaedam tamen plus, quaedam minus. Et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae et consequenter magis et minus opponuntur. Et sic contradictio dicitur etiam causa aliarum oppositionum, quia *primum in quolibet genere est causa omnium, quae sunt in illo genere.*

Deinde, oppositio *privativa* est inter ens et non ens, sed in *tali* subiecto seu *secundum quid tantum.* Nam privatio est negatio habitus in subiecto apto nato habere illum; quomodo opponuntur caecitas et visus in homine. *Duplex* autem est privatio. *Quaedam,* quae est ut quaedam corruptio formae, sicut caecitas est corruptio visus et mors corruptio vitae. Et a tali privatione ad formam non potest fieri *regressus. Quaedam* vero, quae habet immediatum ordinem ad subiectum formae. Et a tali privatione ad formam potest fieri regressus, ut a tenebris ad lucem, quia tenebrae nihil aliud sunt nisi absentia lucis in diaphano.

Item, *contrarietas* est oppositio non inter ens et non ens, sed inter *ipsa* entia, ita ut mutuo se expellant a subiecto; sicut frigus contrariatur calori in corpore et bonum malo in anima. Contraria ergo maxime distant in *eodem* genere, sicut in genere coloris nigrum plus distat ab albo, quam simpliciter non album.

Oppositio denique *relativa* est inter entia invicem contraposita; sicut pater contraponitur filio, quia non potest idem respectu eiusdem esse pater et filius. Unde oppositio relativa habet *minimum* de contradictione; nam si formaliter sumantur relativa, secundum quod sunt opposita relativa, non se expellunt mutuo, sed se mutuo ponunt. Ideo enim unum relativum dicitur opponi alteri, quia unum est ad alterum. Sic filius non per hoc opponitur patri, quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ideo in relativis utrumque considerari potest *ut perfectum;* non sic autem in aliis oppositionibus, quia in his semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis, quae includitur in privatione ex altero contrariorum. Unde et in ipsis Divinis Personis, in quibus nihil imperfectum esse potest, est oppositio relationis, et non alia.

Ad argumentum ergo dicendum quod opposita relative possunt considerari non modo in quantum se mutuo ponunt, sed etiam in quantum alterum alterius negationem claudit respectu cuiusdem. Filius enim non est pater eius, respectu cuius est filius. Et sic opposita relative involvunt oppositionem contradictionis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MODI PRIORIS, POSTERIORIS ET SIMUL RECTE DISTINGUANTUR

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod modi prioris, posterioris et simul non recte distinguantur. Nam species numeri et figurae ita se habent, quod una species est alia prior secundum rem. Sed species numeri et figurae sunt ex eodem genere. Ergo *simul* non sunt ea, quae ex eodem genere ex diverso dividuntur.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 12 et 13 docet, *prius* et *posterius* dici quinque modis, *simul* tribus.

Respondeo dicendum quod postpraedicamentum *prius et posterius* habet *quinque* modos. *Primo* enim, potest aliquid alio prius vel posterius esse tempore; *secundo,* ordine; *tertio,* causalitate; *quarto,* secundum subsistendi consequentiam; *quinto,* perfectione. Nam prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad *principium* illius ordinis. *Principium autem est id, quod est primum in esse aut fieri aut cognosci;* prius vero est, quod est propinquius tali principio. Unde sequitur, quod *in fieri* illud est prius alio, quod est prius *tempore.* Nam omne prius generatione est prius tempore. Quod autem est prius *quoad cognosci,* est prius *ordine doctrinae.* Ordine namque cognitionis intellectivae universalia sunt priora singularibus et elementa syllabis; simpliciora enim sunt priora, sicut et notiora cognitione intellectiva compositis. Quod autem est prius *secundum esse* seu secundum naturam, *tripliciter* potest esse alio prius. *Uno* modo *causalitate,* sicut pater est prior filio; nam in ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparationem ad principia naturae, sc. ad causas. *Alio* modo, *secundum subsistendi consequentiam,* quando nimirum unum potest esse sine alio et non e contra; sicut unum est prius quam duo. *Tertio* modo, *perfectione,* quomodo actus est prior potentia. Sicut autem id, quod est propinquius principio, est prius, ita quod remotius a principio, est posterius.

Quoad postpraedicamentum *simul, tribus* modis dicuntur esse aliqua simul. Et *primo* quidem, tempore; *secundo,* natura; *tertio,* genere. Cum enim *simul,* ut dicitur 5 *Metaphys.* c. 4 maxime significet unitatem, tribus modis aliqua possunt esse unum. Primo, quoad *fieri in tempore,* quia nimirum vel simul incipiunt esse vel simul incipiunt et conservantur. Secundo, quoad *consecutionem in esse,* quando aliqua convertuntur secundum subsistendi consequentiam et neutrum est causa alterius, ut duplum et dimidium et omnia relativa. Tertio, quoad *cognosci in genere,* quando aliqua ex eodem genere e diverso dividuntur ad invicem, sicut sunt differentiae immediate divisivae generis.

Ad argumentum ergo dicendum quod species numeri et figurae sunt simul secundum rationes, licet non sint simul secundum rem.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SPECIES MOTUS SINT SEX

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species motus non sint sex. Probat enim Philosophus 5 *Phys.* c. 2, quod neque generatio neque corruptio est motus. Ergo species motus non sunt sex, sed quatuor.

Sed contra est quod Philosophus in *Praedicam.* c. 14 enumerat sex species motus.

Respondeo dicendum quod sex sunt species motus, nimirum generatio, corruptio, alteratio, augmentum, decrementum et latio. Nam motus, late sumpto vocabulo motus, est mutatio. *Mutatio* autem triplex tantum est, ut dicitur 5 *Phys.* c. 2: ex subiecto in subiectum, sicut cum aliquid mutatur de albo in nigrum; ex subiecto in non subiectum, sicut cum aliquid mutatur de esse in non esse; et ex non subiecto in subiectum, sicut cum aliquid mutatur de non esse in esse. Unde sex tantum erunt species mutationis et consequenter motus. Nam mutatio, quae est ex non subiecto in subiectum, est *generatio.* Quae vero ex subiecto in non subiectum, est *corruptio.* Quae demum ex subiecto in subiectum, est quadruplex: *alteratio,* quae est ad qualitatem; *augmentum,* quod est ab imperfecta magnitudine ad perfectam, et *decrementum,* quod est a perfecta ad imperfectam; et *latio,* quae est ad locum.

Ad argumentum ergo dicendum quod Philosophus in *Praedicam.* accepit nomen motus, secundum quod est commune omnibus speciebus mutationis. Sed 5 *Phys.* accepit nomen motus magis *stricte* pro illa specie mutationis, quae est ex subiecto in subiectum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DOCTRINA DE POSTPRAEDICAMENTO HABERE SIT RECTE TRADITA

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod doctrina de postpraedicamento habere non sit recte tradita. Nam sicut dictum est supra, habere est peculiare praedicamentum distinctum ab aliis. Sed postpraedicamentum est, quod convenit multis praedicamentis. Ergo habere non est postpraedicamentum.

Sed contra est auctoritas Philosophi in *Praedicam.* c. *ultimo* tractantis de habere eiusque modis.

Respondeo dicendum quod habere dici potest respectu cuiuscumque quod habetur. Sic autem sumptum habere est *commune* ad diversa

praedicamenta. Recte igitur habere ponitur a Philosopho inter postpraedicamenta, quae diversa rerum genera consequuntur.

Cuius habere *octo* sunt modi magis famosi et consueti. Nam *primo* quis dicitur habere qualitatem, ut scientiam, virtutem et similia. *Secundo* quantitatem, puta bicubitalem vel tricubitalem. *Tertio* ea, quae adiacent toti corpori, ut vestem. *Quarto* quae adiacent parti, ut annulum in digito. *Quinto* membrum, ut manum, pedem. *Sexto* contentum, quomodo lagena habet vinum et modius triticum et universaliter continens contentum. *Septimo* domum vel possessionem. *Octavo* uxorem vel virum: qui postremus modus est omnium remotissimus; nihil enim aliud est virum habere uxorem, quam virum una cum uxore habitare.

Ratio autem huius numeri esse potest, quia habere dicitur *tripliciter*. *Primo* pro eo quod est *ducere* aliquid secundum suam naturam in rebus naturalibus vel secundum suum impetum in rebus voluntariis, quomodo febris dicitur habere hominem et tyrannus civitatem: et ad hunc modum reducitur tertius, quartus, septimus, octavus. *Secundo* pro eo, quod est habere *in se* subiective aliquid, quomodo aes habet speciem statuae: et ad hunc modum reducitur primus et secundus. *Tertio* pro eo, quod est *continere* in se aliquid, quomodo lagena habet aquam: et ad hunc modum reducitur quintus, quo totum habet partes, et sextus.

Ad argumentum ergo dicendum quod habere, sicut et habitus, qui ab habendo dicitur, *tripliciter* sumitur. *Primo* communiter: et sic est inter postpraedicamenta. *Secundo* ut est quoddam medium per modum actionis et passionis inter habentem et habitum: et sic habitus constituit unum peculiare praedicamentum. *Tertio* ut est id, quo res bene vel male se habet in seipsa vel ad aliquid aliud: et sic habitus quaedam qualitas est et species illius.

QUAESTIO DUODECIMA

DE PRINCIPIIS ENUNTIATIONIS IN COMMUNI

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Post considerationem de his, quae pertinent ad directionem primae operationis intellectus, sc. de simplici apprehensione seu de intelligibilibus simplicibus, considerandum est de his, quae pertinent ad directionem secundae: de compositione sc. et divisione seu de enuntiatione. Et quia omnis scientia praemittit ea, quae de principiis sunt, *prima* consideratio erit de principiis enuntiationis in

communi. *Secunda* de principiis materialibus et formalibus enuntiationis. *Tertia* de ipsa enuntiatione.

Circa primum horum quaeruntur tria.

Primo: utrum nomina et verba significent ex hominum institutione.

Secundo: utrum nomina et verba immediate significent conceptus.

Tertio: utrum veritas et falsitas sit in vocibus significativis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM NOMINA ET VERBA SIGNIFICENT EX HOMINUM INSTITUTIONE

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomina et verba non significent ex hominum institutione, sed naturaliter. Nam gemitus infirmorum et risus laetantium significant naturaliter. Sed similiter se habent nomina et verba. Ergo significant naturaliter.

2. PRAETEREA, nomina debent rerum naturis et proprietatibus congruere. Sed hoc non est, nisi quia nomina naturaliter significant naturas rerum. Ergo nomina non significant ex hominum institutione.

3. PRAETEREA, nos imponimus nomina rebus, secundum quod illas intelligimus: unde quia Deus a nobis non intelligitur secundum suam substantiam, si nomina significarent ex hominum instituto, nullum nomen de Deo diceretur substantialiter nec significaret eius naturam. Sed *qui est* in s. Scripturis maxime substantialiter nominat Deum, et S. Ambrosius *de Fide* l. 2 *prol. n.* 2 dicit, quod Deus est nomen naturae. Ergo nomina significant naturaliter.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1 *Periherm.* c. 2 definit nomen, quod sit vox significativa secundum placitum.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc varii *varia* senserunt. *Quidam* enim dixerunt, quod nomina nullo modo naturaliter significant et quod non differt, quae res quo nomine significetur. *Quidam* autem dixerunt, quod nomina omnino naturaliter significant, quasi nomina sint naturales similitudines rerum.

Alii vero dixerunt, quod nomina *non naturaliter* significant quantum ad hoc, quod eorum significatio *non est a natura,* ut Aristoteles intendit 1 *Periherm.* c. 2. Ubi id probat *dupliciter. Primo,* quia quae naturaliter significant, sunt *eadem* apud omnes. Sed litterae, ex quibus voces et nomina formantur, non sunt eadem apud omnes, sicut nec voces ipsae nec nomina. Ergo nec litterae nec voces nec nomina significant naturaliter. *Secundo,* quia id, quod naturaliter significat, non *fit* signum, sed naturaliter est signum, ut patet in sonis illiteratis animalium. Sed nomina et verba fiunt signa, quando imponuntur rebus, quas homines volunt significare. Significant autem *naturaliter* quantum ad hoc, quod eorum significatio *congruit naturis*

rerum, ut Plato dixit. Neque obstat, quod una res multis nominibus significatur, quia unius rei possunt esse multae similitudines et similiter ex diversis proprietatibus possunt uni rei diversa nomina imponi.

Nomina enim sunt *duplicia:* quaedam *primitiva,* a quibus deducuntur alia; quaedam vero *derivativa.* Quorum priora imponere non est difficile nec requirit magnam scientiam rerum. Nam imponuntur omnino ad placitum. Posteriorum vero impositio requirit *magnam scientiam rerum.* Horum enim derivatio non solum fit per flexionem plurium nominum, sicut ab homine humanus, sed etiam aliis modis: nimirum aliquando per *transsumptionem,* puta per comparatas habitudines et analogias; aliquando per *similitudinem* aliquam, et aliquando per *contrarium.* Et similiter aliquando desumuntur nomina ex actione rei, aliquando ex actu et effectu vel ex proprietatibus rei et accidentibus exterioribus vel ex circumstantiis, puta vel a tempore vel a cognatione vel ab eventu vel ex aliqua qualitate eius, cui nomen imponitur, ut contingit in nominibus singularium hominum, vel demum ab aliqua qualitate divinitus concessa, ut est in nominibus divinitus impositis. Unde necessario debent et naturae rerum et alia plura cognosci ad hoc, ut huiusmodi nomina rebus imponantur.

Formantur autem voces significativae *ad hoc,* ut homo exprimat aliis suos conceptus internos. Nam si homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent ipsi passiones animi, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet. Sed quia homo est *animal naturaliter politicum et sociale,* necesse fuit, quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis. Quod fit per vocem. Et ideo necesse fuit, esse voces significativas ad hoc, quod homines invicem convenirent. Rursum vero si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces suas conceptiones sibi invicem manifestant. Sed quia homo etiam utitur *intellectuali cognitione,* quae abstrahit ab hic et nunc, consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his, quae distant loco et tempore. Unde ut homo suas conceptiones etiam his, qui distant secundum locum et tempus, manifestet, necessarius fuit *usus scripturae.*

Et sic manifestum est, quod nomina et verba significant ex hominum institutione.

Ad primum ergo dicendum quod voces illae, quae naturaliter significant passiones animi, cum sint eaedem apud omnes, longe sunt a ratione nominis et verbi et non significant ex instituto, sicut patet in similibus vocibus et sonis, puta in mugitu et rugitu.

Ad secundum dicendum quod nomina dicuntur naturis rerum congruere, non quia nomina naturaliter significant naturas rerum, sed

primo, quia unaquaeque res nominatur ab eo, quod est in ipsa *nobilius:* quod est essentia rei. *Secundo,* quia nomina imponuntur ex proprietatibus rerum. Nominamus enim aliquid, secundum quod illud cognoscimus. *Substantiam vero rei cognoscimus ex illius proprietatibus et accidentibus exterioribus.* Unde ex his substantiam nominamus. Sic v.g. substantiam lapidis ex eius proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid est lapis. Unde hoc nomen *lapis* ipsam eius naturam, secundum quod in se est, clare et distincte significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus, quid est lapis. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur 3 *Metaphys.* c. 8.

Ad tertium dicendum quod quia essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed illam cognoscimus secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum, ideo nomina a nobis Deo imposita illum *imperfecte* significant, et per consequens divinam substantiam significant, imperfecte tamen et obscure, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Unde *per modum eminentiae, causalitatis et negationis* nomen *Deus* significat naturam divinam; impositum enim est ad aliquid significandum super omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus. Et simili modo nomen *qui est,* quod est Deo *maxime proprium,* nominat divinam essentiam et ipsum pelagus substantiae infinitae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM NOMINA ET VERBA IMMEDIATE SIGNIFICENT CONCEPTUS RERUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomina et verba non immediate significent conceptus, sed res. Nam illud significamus vocibus, quod intelligimus, et consequenter illud primo significamus per nomen, quod primo per illud intelligimus. Sed quod primo intelligimus, est res. Ergo voces primo et immediate significant res.

2. Praeterea, scientia est de rebus, non de conceptibus. Sed voces immediate et primo significant illud, de quo scientiam habemus. Ergo voces immediate et primo significant res.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Periherm.* c. 1 dicit, quod voces sint signa intellectuum, et intellectus sunt similitudines rerum.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod nomina et verba significant res et intellectus: sed hos immediate, illas vero mediate. Ad cuius manifestationem intelligendum est *primo,* quod nomina significant *res et intellectus. Postea* autem potest manifestum fieri, quod significant *res mediate, conceptus* vero *immediate.*

Et quidem quod nomina significant *res ipsas,* manifestum est ex *tribus. Primo,* ex *origine* impositionis nominis. Imponitur enim nomen ab eo, per quod res cognoscitur, puta a proprietate vel operatione, si humanitus imponatur, unde necessario debet rem significare. *Secundo,* ex *ordine* ad ea, de quibus dicuntur. Nam nomina Deo et creaturis communia quantum ad rem significatam prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones manant, sicut e contra quantum ad impositionem nominis et modum significandi prius dicuntur de creaturis, quia creaturas prius cognoscimus. *Tertio,* ex ipso *usu* nominum. Nam cum ipsas res nobiscum ferre non possimus, pro ipsis rebus nominibus utimur tamquam signis. Cum autem frequenter non instituantur voces significantes numerum rerum, quia ars non coaequat naturam, contingit, quod una voce plures res designentur et sic sit aequivocatio vocum.

Quod vero nomina et verba significent *conceptus, tripliciter* etiam patet. Nam *primo,* vox exterior significativa ideo dicitur *verbum,* quia significat internum mentis conceptum, a quo quantum ad vocem et significationem procedit. Sicut enim aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis exterius verbum praeexistit quoddam exemplum exterioris verbi. Unde naturaliter verbum primo et principaliter dicitur interior conceptus, secundario vero vox externa interioris conceptus significativa; tertio autem ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. *Secundo, ratione conceptuum* nomina, quae tribuuntur Deo et creaturis, prius dicuntur de creaturis quam de Deo, licet sit e contra ratione rei significatae. *Tertio,* propterea ad homines utimur verbis, ut eis manifestemus *conceptum nostri cordis,* quem non possunt cognoscere, nisi verbis nostris illum eis exprimamus.

Ex his autem manifestum fieri potest, quod nomina et verba significent conceptus *immediate* et res *mediate,* mediantibus sc. conceptibus. Nam illud primo et per se et immediate significatur per nomen et verbum, quod *per se primo intelligitur.* Hoc autem non est res significata per nomen, sed verbum et conceptus mentis, quem formamus de re. Quod patet ex *tribus* rationibus. *Primo* enim, ad hoc, ut intellectus rem intelligat, necessario debet interius formare conceptum, per quem de re iudicet. Sed hoc verbum intellectus format per intellectionem. Unde verbum debet esse terminus intellectionis, quo fit, ut *esse verbi* sit *ipsum intelligi. Secundo,* quia universaliter omne intellectum debet esse in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta. Verbum enim lapidis est *lapis intellectus,* sicut et verbum Dei est Deus intellectus. *Tertio,* nomen est quoddam instrumentum. *Instrumentum* autem *immediate determinatur a fine,* qui est usus instrumenti. Sed usus omnis vocis significativae est significare conceptus intellectus. Unde patet, quod vox significativa immediate significat conceptum, per conceptum vero rem.

Ad primum ergo dicendum quod primum intellectum non est res significata per nomen, sed conceptus interior intellectus.

Ad secundum dicendum quod conceptus *dupliciter* potest considerari. *Uno* modo, ut res. Et sic primo et per se et directe cognoscitur et scitur res, secundario vero et reflexe conceptus. *Alio* modo, ut similitudo et imago rei, sicut verbum lapidis est lapis intellectus. Et hoc modo conceptus necessario debet esse primum intellectum, quia ad hoc, ut intelligatur res ad extra, debet formari conceptus interior, ratione cuius res intellecta fit praesens obiective intellectui et quo mediante iudicat intellectus de re.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VERITAS ET FALSITAS SINT IN VOCIBUS SIGNIFICATIVIS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod veritas sit in vocibus significativis atque adeo in conceptu simplici. Nam res dicitur vera vel falsa, sicut dicitur verum aurum vel falsum. Sed simplex conceptio est similitudo rei, et vox simplex est significativa rei. Ergo simplex vox et conceptus habent veritatem.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Periherm.* c. 1 dicit, quod nomina et verba, si nihil eis addatur, non significant verum vel falsum.

Respondeo dicendum quod sicut traditur in 3 *de anima* c. 6, *duplex* est operatio intellectus: *una* dicitur a quibusdam *imaginatio,* sed a Philosopho *indivisibilium intelligentia,* quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio nomine etiam *simplex apprehensio* seu *formatio* dicitur. *Alia* est, quam dicunt *fidem* seu *iudicium,* quae consistit in compositione et divisione. In posteriore operatione invenitur verum et falsum; in priore autem non invenitur, nisi ut habet *adiunctam* posteriorem.

Quod potest esse manifestum *ex ratione veri ipsius.* Nam *ratio veri consistit in adaequatione rei et intellectus.* Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est. Unde ibi primum invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo incipit intellectus *aliquid proprium* habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Sed intellectus formans simplices conceptus *non habet nisi similitudines* rei existentis extra animam. Quando autem incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re; et quando *adaequatur* ei, quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc vero intellectus iudicat de re apprehensa, quando dicit, quod *aliquid est*

vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis. Unde veritas *per prius* invenitur in compositione et divisione et per ordinem ad illa; secundario et per posterius reperitur verum in intellectu formante simplices conceptus. Comparantur enim ad intellectum, *cuius bonum est verum*, sicut *signa*. Et sic veritas erit in intellectu simplici non nisi ratione compositionis annexae, quia voces significativae simplicium conceptuum non significant verum vel falsum, nisi illis addatur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus.

Ad argumentum ergo dicendum quod aliqua res comparatur ad intellectum *dupliciter*. *Uno* modo, *sicut mensura ad mensuratum*. Et sic comparantur res naturales ad intellectum *speculativum* humanum. Et ideo intellectus dicitur verus, secundum quod conformatur rei, puta cum iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est; falsus autem secundum quod discordat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Res autem naturalis *non* dicitur esse vera *per comparationem ad intellectum nostrum*, sicut posuerunt quidam antiqui naturales existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est *videri*. Secundum hoc enim sequeretur, quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter et formaliter, sed effective seu *causaliter*, in quantum sc. natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem. Et secundum hoc aurum dicitur verum vel falsum. *Alio* modo res comparatur ad intellectum sicut *mensuratum ad mensuram*, ut patet in intellectu *practico*, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit rationem artis, falsum vero, in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum sicut artificiata ad artem, consequens est, ut quaelibet res dicatur esse vera, secundum quod habet *propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam*. Nam falsum aurum est verum aurichalcum.



QUAESTIO DECIMATERTIA

DE PRINCIPIIS MATERIALIBUS ET FORMALIBUS ENUNTIATIONIS

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Consideratis principiis enuntiationis in communi, considerandum est de iisdem in speciali, sc. de principiis materialibus et formalibus enuntiationis. Principia autem materialia enuntiationis sunt partes integrantes illius, nomen nimirum et verbum; principia vero formalia oratio.

Circa quae quaeruntur tria.

Primo: de nomine.
Secundo: de verbo.
Tertio: de oratione.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DEFINITIO NOMINIS SIT RECTE ASSIGNATA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio nominis non sit recte assignata, quod sit vox significativa ad placitum sine tempore, cuius nulla pars significat separata. Dicit enim Philosophus 1 *Periherm.* c. 3, quod verba secundum se dicta sunt nomina. Sed definitio allata non convenit verbis; nam haec significant cum tempore, illa sine tempore. Ergo definitio nominis non est recte assignata.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Periherm.* c. 2 definientis nomen, quod sit vox significativa ad placitum sine tempore, cuius nulla pars significat separata.

Respondeo dicendum quod definitio nominis a Philosopho allata perfecte complectitur totam eius essentiam. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod *definitio* ideo dicitur *terminus*, quia includit totaliter rem, ita sc., quod nihil sit rei extra definitionem, cui definitio non conveniat, neque aliquid aliud sit infra definitionem, cui definitio conveniat; unde sola ratio speciei, quae ex genere et differentiis constituitur, est definitio. Hoc autem totum manifestum est in hac definitione nominis a Philosopho assignata. Nam et ideo quinque ponit in illa, ut illud perfecte distinguat a caeteris omnibus, quae non sunt nomina, cum quibus tamen aliquo modo convenit.

Ponitur ergo *primo vox* per modum generis, in quo convenit cum verbo, per quod distinguitur nomen ab omnibus sonis, qui non sunt voces. Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus cum

imaginatione quadam, ut dicitur 2 *de Anima* c. 8. *Secundo* additur prima differentia, sc. *significativa,* ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, ut sibilus pro nihilo factus. *Tertio* ponitur secunda differentia, cum dicitur *secundum placitum,* i. e. secundum institutionem humanam a beneplacito hominis pendentem. Nullum enim nomen significat naturaliter, sed ex instituto. *Quarto* ponitur tertia differentia *sine tempore,* per quod differt nomen a verbo. Quia enim id, quod primo et principaliter mensuratur, est motus, in quo consistit actio et passio, ideo verbum, quod significat actionem et passionem, significat cum tempore. Quia vero substantia secundum se considerata, prout significatur per nomen, non habet *in quantum huiusmodi,* ut mensuretur tempore, sed solum secundum quod subiicitur motui, ideo nomen non significat cum tempore. *Quinto* ponitur quarta differentia, cum subditur *cuius nulla pars est significativa separata,* sc. a toto nomine. Nam significatio est quasi forma nominis, quae advenit voci sicut materiae, ut forma lecti ligno. Nulla autem pars separata habet formam totius, sicut pars lecti a lecto separata non habet formam lecti. Et per hoc distinguitur nomen ab oratione, cuius pars significat separata, ut cum dicitur *homo iustus.* Et sic patet, quod definitio nominis fuit a Philosopho recte assignata.

Ad argumentum ergo dicendum quod nomen sumitur *dupliciter. Uno* modo, prout *communiter* significat quamlibet dictionem impositam ad significandam aliquam rem. Et sic etiam verba, in quantum significant agere et pati, sub nominibus comprehenduntur communiter acceptis. *Alio* modo sumitur nomen *proprie,* prout distinguitur contra verbum. Et sic significat rem sub determinato modo, prout sc. potest intelligi ut per se existens.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEFINITIO VERBI SIT RECTE TRADITA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod definitio verbi non sit recte tradita, quod nimirum consignificet tempus, cuius nulla pars extra significat, et est semper eorum, quae de altero praedicantur, nota. Dicit enim Philosophus 1 *Periherm.* c. 3, quod verbum constituit intellectum in animo audientis et facit ipsum quiescere. Sed vox consignificans tempus cuiusque pars nihil extra significat et est nota eorum, quae de subiecto praedicantur, non facit quiescere audientem; nam semper remanet suspensus illius animus, de quo dicatur talis vox. Ergo definitio verbi non est recte tradita.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Periherm.* c. 3 definientis verbum modo praedicto.

Respondeo dicendum quod definitio verbi est competens. Ad cuius manifestationem considerandum est, quod Philosophus *brevitati studens* non ponit in definitione verbi ea, quae sunt nomini et verbo communia, relinquens ea intellectui legentis ex his, quae dixit in definitione nominis. Ponit autem tres particulas in definitione verbi, quarum *prima* distinguit verbum *a nomine*, in hoc sc., quod dicit *quod consignificat tempus.* Nomen enim significat sine tempore, verbum vero cum tempore; ut *cursus,* quia significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei per se existentis, non consignificat tempus, eo quod est nomen: *curro* autem, cum sit verbum significans actionem per modum actionis, consignificat tempus, quia proprium motus est, tempore mensurari, actiones autem nobis notae sunt in tempore. *Secunda* vero particula est, per quam verbum distinguitur *ab oratione,* cum dicitur *cuius pars nihil extra significat,* quae, licet posita fuit in definitione nominis, iterum debuit poni in definitione verbi, ut illud distingueret ab orationibus, quae componuntur ex verbis, ut cum dicitur: *ambulare est moveri. Tertia* particula est, per quam verbum distinguitur non solum a nomine, sed etiam *a participio,* quod significat cum tempore, cum dicitur *et est semper eorum, quae de altero praedicantur, nota;* quia sc. nomina et participia possunt poni ex parte subiecti et praedicati; sed verbum semper est ex parte praedicati, nisi sumatur vi nominis. Dicitur autem verbum semper esse nota eorum, quae praedicantur de altero, tum quia verbum significat id, quod praedicatur, tum quia in omni praedicatione oportet esse verbum, eo quod verbum importat compositionem, qua praedicatum componitur cum subiecto. Unde manifestum est, quod definitio verbi fuit recte a Philosopho assignata.

Ad argumentum ergo dicendum quod cum duplex sit operatio intellectus, ille, qui dicit nomen vel verbum, secundum se constituit intellectum quantum ad *primam* operationem, quae est simplex conceptio alicuius. Et secundum hoc quiescit audiens, qui in suspenso erat, antequam nomen aut verbum proferretur. Non autem constituit intellectum quantum ad *secundam* operationem, quae est intellectus componentis et dividentis. Nec quantum ad hoc facit quiescere audientem.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEFINITIO ORATIONIS SIT CONVENIENS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod definitio orationis a Philosopho allata non sit conveniens, quod sc. sit vox significativa secundum placitum, cuius partium aliquid significativum est separatim, ut dictio, non ut affirmatio vel negatio. Nam virtutis naturalis oportet

esse naturalia instrumenta, quia *natura non deficit in necessariis*. Sed potentia interpretativa est naturalis. Ergo instrumenta eius sunt naturalia. Instrumentum autem eius est oratio, quia per hanc virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum. Ergo oratio est aliquid naturale et per consequens non ex institutione humana, sed naturaliter significans.

Sed contra est auctoritas Philosophi definientis orationem modo praedicto 1 *Periherm.* c. 4.

Respondeo dicendum quod definitio orationis recte a Philosopho tradita est, ut manifeste patet discurrenti. Ponit enim *primo* illud, in quo oratio convenit cum nomine et verbo, cum dicit: *oratio est vox significativa ad placitum.* Est enim *significativa,* quia generat in animo audientis aliquem intellectum, quomodo de verbo probavit Philosophus, et multo magis quam nomen et verbum. Nam verbum cum non significet esse vel non esse, non constituit intellectum quantum ad secundam operationem, ut facit oratio, sed tantum quantum ad primam; unde non ita facit quiescere intellectum audientis, sicut facit oratio. Est autem significativa *ad placitum,* quia oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus, et per consequens significant secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate. *Secundo* ponit Philosophus id, in quo oratio differt a nomine et verbo, cum dicit: *cuius partium aliquid est significativum separatim.* Supra enim dictum est, quod pars nominis separata per se non significat aliquid. Sed quia duplex est significatio vocis, una quae refertur ad intellectum compositum, alia quae refertur ad intellectum simplicem, prior significatio convenit orationi, posterior non convenit orationi, sed eius parti. Et ideo additur in definitione: *ut dictio, non ut affirmatio.* Pars enim orationis est significativa, sicut dictio significat, puta ut nomen et verbum, non ut affirmatio, quae componitur ex nomine et verbo. *Homo* namque, quod est pars orationis, significat aliquid, sed non ut affirmatio vel negatio, quia non significat actu esse vel non esse, sed tantum in potentia. Nam si addatur illi esse vel non esse, ex utroque fiet oratio, quae significabit ut affirmatio. Et sic patet, quod definitio orationis est conveniens.

Ad argumentum ergo dicendum quod oratio non est significativa ut instrumentum virtutis naturalis, sed ut artificialis effectus voluntatis seu ut instrumentum significans ex instituto.



QUAESTIO DECIMAQUARTA

DE ENUNTIATIONE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de enuntiatione ipsa. Et circa hanc quaeruntur septem.

Primo: utrum enuntiatio sit actus compositus intellectus.
Secundo: de definitione enuntiationis.
Tertio: utrum in enuntiatione tantum sit veritas.
Quarto: de conformitate enuntiationis ad res.
Quinto: de falsitate enuntiationis.
Sexto: utrum in enuntiationibus singularibus de futuro in materia contingenti una oppositarum determinate sit vera et altera falsa.
Septimo: utrum enuntiationis veritas sit aeterna.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ENUNTIATIO SIT ACTUS COMPOSITUS INTELLECTUS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod enuntiatio sit actus simplex intellectus. Nam enuntiatio mentalis est quoddam iudicium. Sed iudicium est actus simplex. Ergo enuntiatio mentalis est actus simplex.

Sed contra est quod Philosophus dicit 11 *Metaphys.* c. 9, quod in secunda operatione intellectus non habet totam suam perfectionem simul, sed in aliquo tempore. Sed si dicta operatio esset actus simplex, posset intellectus habere totam perfectionem suae secundae operationis simul et in instanti. Ergo dicta operatio intellectus est actus compositus.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod enuntiatio mentalis consistit *essentialiter in compositione plurium conceptuum,* per quos una res ordinatur ad alteram, *vel* per comparativam attributionem et compositionem *vel* per differentiarum remotionem et divisionem. Quod *dupliciter* ostenditur.

Primo, ex enuntiatione vocali, quae est significativa mentalis; nam voces significant conceptiones intellectus. In vocali autem enuntiatione necessario sunt tres voces simplices. Nam in omni propositione necessario debent *praedicatum* et *subiectum* esse aliquo modo *secundum rem idem et diversa secundum rationem.* Diversitas autem rationis repraesentatur per pluralitatem subiecti et praedicati,

unitas autem per compositionem, puta per *verbum;* et unaquaeque vox simplex formatur ad exprimendum simplicem conceptum. Unde necessario dicendum est, in enuntiatione mentali *tres* etiam esse conceptus respondentes illis: quorum primus tamquam similitudo rei repraesentat subiectum, secundus actualitatem simpliciter seu esse in actu, et tertius praedicatum. Manifestum est enim, quod *homo* et *albus* sunt idem subiecto et differunt ratione; alia enim est ratio hominis et alia ratio albi. Huic vero diversitati, quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem.

Secundo, ex ipsa compositione mentali, quam involvit enuntiatio mentalis. Ea enim sive consistat in successiva apprehensione subiecti et praedicati ut inexistentis subiecto; sive in ordinatione unius conceptus ad alterum; sive in comparatione unius simplicis conceptus ad alterum, qua apprehenditur vel compositio et identitas rerum, quarum sunt conceptus, vel diversitas earundem; sive in reductione duorum conceptuum in unum per modum compositionis vel diversitatis: necessario involvit tres praedictos conceptus. Nam *successiva apprehensio plurium,* cum denotet intellectum sic intelligentem exire de potentia in actum et non statim in prima apprehensione omnia cognoscentem, includit plures conceptus et apprehensiones, unam post aliam. *Ordinatio* autem, sicut et ordo, cum in sua ratione involvat rationem prioris et posterioris, distinctionem et originem, haec eadem involvit in conceptibus, qui per enuntiationem mentalem ordinantur et componuntur. Et idem patet de *comparatione* et *reductione plurium in unum.* Nam talis comparatio et reductio fit per ordinationem et compositionem, quae necessario plurium est, sicut et divisio. Unde intellectus et potest transmutari intelligendo de parte in partem, ut ait Philosophus 11 *Metaphys.* c. 9, propterea negans, intellectum divinum quidquam posse intelligere per modum intellectus compositi.

Ad argumentum ergo dicendum quod cum *iudicium* consistat in apprehensione rei ut in se, *aliquando* est unus actus *simplex,* quando unica apprehensione potest quis cognoscere et res et accidentia ipsius: quomodo est in *Deo,* qui cognoscit per simplicem intelligentiam seu simpliciter, sine ulla comparatione, compositione et formatione enuntiationis, qui propterea non dicitur componere et enuntiare. Intellectus enim divinus per eandem speciem eundemque conceptum totum enuntiabile, sicut est, cognoscit, puta et subiectum et quidquid ab illo removeri potest et ei attribui. *Aliquando* vero est actus *complexus* seu compositus ex pluribus, quando sc. per aliam apprehensionem apprehenditur res et per aliam accidens illius et per tertiam reducuntur illa duo in unum. Et hoc modo fit iudicium in intellectu *nostro,* qui cognoscit comparative, composite et per modum enuntiabilis, illud nimirum cognoscens per varias species variosque conceptus,

quos comparans ad invicem et quodammodo uniens in seipso enuntiabile format. *Iudicare* enim, rem *ita esse vel non esse,* nihil aliud est quam componere et dividere, et utrumque nihil aliud est quam dicere, hoc ita esse vel non esse.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEFINITIO ENUNTIATIONIS SIT RECTE TRADITA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod definitio enuntiationis non sit recte tradita, sc. quod sit oratio, in qua est verum vel falsum. Definitio enim non debet convenire aliis a definito. Sed haec definitio convenit aliis; nam et lapides dicuntur veri et similiter vera domus. Ergo enuntiatio non recte definitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Periherm.* c. 4 sic definientis enuntiationem.

Respondeo dicendum quod recte fuit a Philosopho tradita definitio enuntiationis. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod oratio est *instrumentum* rationis. Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, qui est usus instrumenti. Usus vero orationis, sicut et omnis vocis significativae, est significare conceptionem intellectus.

Duae autem sunt operationes intellectus, in quarum una non invenitur veritas et falsitas, in alia autem invenitur verum et falsum. Et ideo orationem enuntiativam definit Philosophus ex significatione veri et falsi, dicens, quod non omnis oratio est enuntiativa, sed in qua verum et falsum est. Ubi considerandum est, quod Aristoteles, mirabili brevitate usus, et *divisionem* orationis indicat in hoc, quod dicit: *non omnis oratio est enuntiativa,* et *definitionem* enuntiationis in hoc, quod dicit: *sed in qua verum vel falsum est:* ut intelligatur, quod haec sit definitio enuntiationis: *enuntiatio est oratio, in qua verum vel falsum est.* Dicitur autem in enuntiatione esse verum vel falsum sicut in *signo* intellectus veri vel falsi. Sed sicut in *subiecto* est verum vel falsum in *mente,* in *re* autem sicut in *causa.* Ut enim dicitur in libro *Praedicam.*, ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est.

Quoniam vero definitio soli definito convenit, per hanc definitionem enuntiatio *distinguitur* ab aliis orationibus. Et quidem de orationibus *imperfectis* manifestum est, quod non significant verum vel falsum, quia perfecte non exprimunt iudicium rationis, in quo consistit verum vel falsum. Sed de aliis *perfectis* orationibus idem etiam patet. Nam perfectae orationis, quae complet sententiam, quinque sunt species, videlicet enuntiativa, deprecativa, imperativa, interrogativa et vocativa. Harum autem orationum sola enuntiativa est,

in qua invenitur verum vel falsum, quia ipsa sola absolute significat conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum.

Sed quia intellectus vel ratio non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad eius officium pertinet, secundum suum conceptum alia *dirigere et ordinare,* ideo necesse fuit, quod sicut per enuntiativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quem aliae diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad *tria. Primo* quidem, ad attendendum mente, ut cum dico: *o bone Petre;* et ad hoc pertinet *vocativa* oratio. *Secundo,* ad respondendum voce; et ad hoc pertinet oratio *interrogativa. Tertio,* ad exsequendum in opere; et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio *imperativa,* quantum autem ad superiores oratio *deprecativa:* quia respectu superioris homo non habet vim motivam nisi per expressionem sui desiderii. Quia igitur istae quatuor orationis species non significant ipsum conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum, sed quendam ordinem ad hoc consequentem: inde est, quod in nulla earum invenitur verum vel falsum, sed solum in enuntiativa, quae significat id, quod mens de rebus concipit. Et inde est, quod omnes *modi* orationum, in quibus invenitur verum vel falsum, sub enuntiatione continentur.

Triplex autem est *modus* enuntiationis seu *propositionis.* Quidam determinat *subiectum* propositionis, ut *homo albus currit.* Quidam determinat *praedicatum,* ut *Socrates est homo albus* vel *Socrates currit velociter.* Quidam determinat *compositionem ipsam praedicati ad subiectum,* ut cum dicitur *Socrates currere est impossibile.* Et ab hoc solo modo dicitur propositio *modalis.* Aliae vero propositiones, quae modales non sunt, dicuntur *de inesse.* Modi autem, qui compositionem determinant, sunt sex, sc. verum, falsum, necessarium, impossibile, possibile, contingens. Verum autem et falsum nihil addunt supra significationes propositionum *de inesse;* idem enim significatur, cum dicitur *Socrates currit* et *Socrates currere est verum.* Quod non contingit de aliis quatuor modis, quia non idem significatur, cum dicitur *Socrates currit* et *Socrates currere est possibile.*

Ad argumentum ergo dicendum quod lapides et domus dicuntur vera veritate *rei,* non autem veritate intellectus, cuius illa est causa.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN ENUNTIATIONE TANTUM SIT VERITAS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in enuntiatione. Dicit enim Philosophus 1 *Poster.* c. 2, quod *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed ex eo, quod res est vel

non est, enuntiatio vel opinio est vera vel falsa, secundum Philosophum in *Praedicam.* c. 5. Ergo veritas erit magis in rebus quam in enuntiatione: et sic non est tantum in illa.

2. Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est tantum in enuntiatione, nihil erit verum nisi secundum quod enuntiatur: quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant, omne, quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur, contradictoria esse simul vera: cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur. Ergo veritas vel non est in enuntiatione vel non est tantum in illa.

Sed contra est quod Philosophus definit enuntiationem, quod sit oratio, in qua est verum vel falsum. *Definitio* autem *convertitur cum definito.*

Respondeo dicendum quod verum *secundum sui primam rationem* est in intellectu componente et dividente. Ad cuius pleniorem intelligentiam praenotandum, quod sicut in prima operatione, ita etiam in secunda est *aliquod primum.* In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, sc. hoc, quod dico *ens,* nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: *impossibile est esse et non esse simul,* dependet *ex intellectu entis,* sicut hoc principium: *omne totum est maius sua parte,* ex intellectu totius et partis: ideo hoc principium est *naturaliter primum in secunda operatione intellectus,* sc. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto.

Sicut autem bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet *propriam formam naturae suae,* necesse est, quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet *similitudinem rei cognitae,* quae est forma eius, inquantum est cognoscens. Et propter hoc *per conformitatem intellectus et rei veritas definitur.* Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.

Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Quamvis enim sensus proprii obiecti sit verus, sicut visus habet similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: quando enim iudicat, rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc *primo* cognoscit et dicit verum. Nam cognoscere praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare, ita esse in re vel non esse. Quod est *componere et dividere.* Nam intellectus in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subiectum vel removet ab ea.

Sensus autem *est* verus de aliqua re, et similiter intellectus simplex cognoscendo *quod quid est,* sed *non cognoscit aut dicit* verum: unde veritas erit quidem in sensu et intellectu simplici ut in quadam re, non autem ut cognitum in cognoscente. Et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Unde, proprie loquendo, veritas est in enuntiatione tantum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet, quod in re per prius inveniatur *ratio veritatis:* sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius causat sanitatem. Et similiter *esse rei, non veritas eius causat* veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit, quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.*

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quae Philosophus prosequitur 3 *Metaphys.* c. 4 *seqq.* Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus, veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VERITAS ENUNTIATIONIS CONSISTAT IN RELATIONE CONFORMITATIS IPSIUS AD RES

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veritas enuntiationis non consistat in relatione conformitatis ipsius ad res. Dicit enim Hilarius in libr. 5 *de Trinit.*, quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Non ergo recte definitur, quod sit conformitas enuntiationis ad res.

2. Praeterea, veritas enuntiationis est conformitas ad suum principium. Sed principium rerum omnium et consequenter intellectus creati et cuiuscumque operationis illius est intellectus divinus. Ergo veritas enuntiationis est conformitas ipsius ad intellectum divinum.

Sed contra est quod quaelibet res est vera, secundum quod habet propriam formam suae naturae. Sed propria forma intellectus enuntiantis est similitudo rei cognitae. Ergo intellectus enuntians est verus, secundum quod assimilatur rebus: et sic veritas enuntiationis consistet in eius conformitate ad res.

Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Convenientiam enim entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum;*

convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Hoc autem *distat* inter appetitum et intellectum seu quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Unde verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae.

Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum, ita necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secuudum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem *vel* per se *vel* per accidens. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; *per accidens* autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens, sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae, quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas *principaliter* est in intellectu, *secundario* vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas *diversimode* notificatur. Nam definitio Hilarii pertinet ad effectum consequentem rationem veritatis, ad veritatem sc., secundum quod est in intellectu. Sed definitio a nobis allata pertinet ad veritatem intellectus proprie secundum actum enuntiativum componentis et dividentis. Prima enim comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia *adaequatio rei et intellectus* dicitur et in hoc *formaliter ratio veri perficitur*.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM DICENDUM quod verum intellectus nostri *proxime* est secundum quod conformatur suo principio, sc. rebus, a quibus cognitionem accipit; et per consequens veritas enuntiationis est per ordinem ad res, a quibus causatur. *Remote* autem reducitur tamquam in primam causam in ipsum Deum, quia eius esse est causa omnis esse, sicut eius intelligere est causa omnis cognitionis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM FALSITAS SIT IN ENUNTIATIONE

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in enuntiatione. Dicit enim Philosophus 3 *de Anima* c. 6, quod intellectus semper est rectus, ergo et eius operatio semper est recta. Sed enuntiatio est operatio intellectus. Ergo in illa non est falsitas.

Sed contra est quod Philosophus in 1 *Periherm.* c. 4 definit enuntiationem, quod est oratio, in qua est verum vel falsum.

Respondeo dicendum quod quia veritas vel falsitas est in enuntiatione vocali sicut in *signo* intellectus veri et falsi, ideo si in intellectu seu in enuntiatione mentali invenitur falsitas tamquam in *subiecto*, eadem erit in vocali tamquam in signo; et per consequens dicetur enuntiatio falsa.

Ut vero intelligatur, quomodo in intellectu vel in enuntiatione mentali reperiri possit falsitas, considerandum est, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc, quod est habere duos pedes, non autem ab hoc, quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei, cuius similitudine informatur; *potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam vel accidens ei.* Sicut visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad ea, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur in simplici apprehensione similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur vel quod ei non accidit, sed opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens.

Quia vero falsitas intellectus *per se solum circa compositionem* intellectus est, *per accidens* etiam in operatione intellectus, qua cognoscit *quod quid est,* potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus *admiscetur*. Quod potest esse *dupliciter*. *Uno* modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. *Alio* modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt. Ut si formet talem definitionem: *animal rationale quadrupes.* Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non

potest esse intellectus falsus: sed vel est verus vel totaliter nihil intelligit.

Ad argumentum ergo dicendum quod intellectus *semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum:* circa quae non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa *quod quid est.* Nam *principia per se nota sunt illa, quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur,* ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IN ENUNTIATIONIBUS SINGULARIBUS DE FUTURO IN MATERIA CONTINGENTI UNA OPPOSITARUM DETERMINATE SIT VERA ET ALTERA FALSA

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in enuntiationibus singularibus de futuro in materia contingenti una oppositarum determinate sit vera et altera falsa. Dicit enim Philosophus 1 *Periherm.* c. 6, quod affirmatio et negatio dividunt verum et falsum: quod patet ex definitione veri et falsi. Nam verum nihil aliud est quam *esse quod est* vel *non esse quod non est;* et falsum nihil aliud est quam *esse quod non est* vel *non esse quod est.* Sed in contradictoriis singularibus ad utrumlibet una est affirmatio, altera negatio. Ergo una pars est determinate vera, altera determinate falsa.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Periherm.* c. 6 dicit, quod in enuntiationibus singularibus de futuro contingenti ad utrumlibet non est necesse, quod una sit determinate vera et altera determinate falsa.

Respondeo dicendum quod enuntiationes *dividi* possunt secundum *tempus.* Nam quaedam est de praesenti, quaedam de praeterito, quaedam de futuro.

Circa has differentias autem non similiter se habet iudicium de veritate et falsitate enuntiationis. Nam in his, quae sunt, i. e. in propositionibus *de praesenti,* et in his, quae facta sunt, i. e. in enuntiationibus *de praeterito,* necesse est, quod si contradictorie enuntiationes opponuntur, una oppositarum determinate sit vera et altera falsa. Sed si accipiamus enuntiationes, quae sunt *de futuro, in materia necessaria* quidem omnes *affirmativae* determinate sunt verae, *negativae* vero falsae, et similiter etiam *in materia contingenti universales* sunt falsae et *particulares* sunt verae: ita in futuris, sicut in praeteritis et praesentibus. Sed *in singularibus contingentibus* est quaedam dissimilitudo. Nam in praeteritis et praesentibus necesse est, quod altera oppositarum determinate sit vera et altera falsa in quacumque materia. In singularibus autem, quae sunt de futuro in materia contingenti, hoc non est necesse, quod una oppositarum *determinate* sit vera et altera falsa.

Quod patet *triplici* ratione. *Primo* quidem, *ducendo ad inconveniens.* Si enim necesse est, quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus futuris sit vera vel falsa, necesse est, quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur, quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia *determinate esse* vel *non esse.* Per quod *triplex* genus contingentium excluditur. Quaedam enim contingunt, ut in paucioribus, *a casu vel fortuna.* Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia sc. non magis se habent ad unam partem quam ad aliam, et ista procedunt *ex electione,* ut: *navale bellum cras erit vel non erit.* Quaedam vero eveniunt, *ut in pluribus;* sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura. Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset. De eo enim, quod est magis determinatum ad unam partem, possumus determinate verum dicere, quod hoc erit vel non erit, sicut medicus de convalescente vere dicit: *iste sanabitur,* licet forte ex aliquo accidente eius sanitas impediatur. Unde et Philosophus dicit in 2 *de Generat.* c. 11, quod *futurus quis incedere, non incedet.* De eo enim, qui habet propositum determinatum ad incedendum, vere potest dici, quod *ipse incedet,* licet per aliquod accidens impediatur eius incessus. Sed eius, quod est *ad utrumlibet,* proprium est, quod quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo *determinate* dici neque quod *erit* neque quod *non erit.* Si autem omnis affirmatio vel negatio *determinate* sit vera, oportet, quod vel ille qui affirmat vel ille qui negat dicat verum. Et sic tollitur id, quod est ad utrumlibet.

Secundo, ex enuntiatione relata *ad veritatem rei significatae.* Cum enim verum hoc significet, ut dicatur aliquid esse quod est, hoc modo est aliquid verum, quo habet esse. Cum autem aliquid est in praesenti, habet esse in seipso, et ideo vere potest dici de eo, quod est. Sed quamdiu aliquid est futurum, nondum est in seipso, est tamen *aliqualiter in causa:* quod quidem contingit *tripliciter.* *Uno* modo, ut sic sit in sua causa, ut *ex necessitate* ex ea proveniat. Unde determinate potest dici de eo, quod *erit.* *Alio* modo aliquid est in sua causa, ut quae habet *inclinationem* ad suum effectum, quae tamen *impediri potest.* Unde et hoc determinatum est in sua causa, sed *mutabiliter.* Et sic de hoc vere dici potest: *hoc erit,* sed non per omnimodam certitudinem. *Tertio* aliquid est in sua causa *pure in potentia,* quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud. Unde relinquitur, quod nullo modo potest de aliquo eorum determinate dici, quod sit futurum, sed quod sit vel non sit.

Tertio, ex enuntiatione relata *ad intellectum.* Veritas enim enuntiationis non est aliud quam veritas intellectus; et enuntiabile dicitur verum, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in ipso existentem. Unde enuntiatio dicitur determinate vera, secundum quod significat *intellectum*

determinate verum, cuius veritas cum consistat in conformitate et adaequatione ipsius ad res, necesse etiam est, quod intellectus cognoscat rem significatam per illam. Contingens autem futurum ad utrumlibet *dupliciter* potest *cognosci. Uno* modo, *in seipso,* secundum quod iam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens: neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. *Alio* modo potest considerari contingens, *ut est in sua causa.* Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni, quia tale futurum, antequam fiat, non est *determinate* verum, quia non habet causam determinatam, et sic nec propositio tale futurum significans potest esse determinate vera vel determinate falsa. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi *coniecturalem* cognitionem.

Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso, quia Deo iam praesens est id, quod in cursu rerum est futurum, non modo ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Ad argumentum ergo dicendum quod, licet in contradictoriis singularibus de futuro contingenti neutra pars sit determinate vera vel determinate falsa, non tamen deest in utraque oppositarum veritas, ut dicit Philosophus 1 *Periherm.* c. 6. Nam sub disiunctione altera pars contradictionis est vera vel falsa, non tamen haec vel illa determinate, sed se habet ad utrumque.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ENUNTIATIONIS VERITAS SIT AETERNA

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod veritas enuntiationis sit aeterna. Nam omne necessarium est aeternum. Sed multae enuntiationes sunt necessariae, sicut omnia principia demonstrationis et omnes propositiones demonstrativae. Ergo multae enuntiationes habent veritatem aeternam.

2. Praeterea, *omne totum est maius sua parte* est quaedam veritas immutabilis. Sed veritas immutabilis est aeterna. Ergo propositio praedicta habet veritatem aeternam.

Sed contra est quod nullum creatum est aeternum. Sed omnis veritas praeter primam est creata. Ergo veritas enuntiationis, quae non est prima, sed creata, non est aeterna.

Respondeo dicendum quod nullius enuntiationis veritas est aeterna. Nam veritas enuntiationis nihil aliud est quam veritas intellectus. Enuntiatio enim est in intellectu et in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur vera enuntiatio, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiatione existentem sicut in subiecto. Sicut color dicitur sanus, non a sanitate, quae in ipso sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas *aeternitatem* habet. Et ita in ipso solo enuntiatio est ab aeterno vera, non autem in se ipsa. Nam veritas, per quam dicitur enuntiatio ab aeterno vera, quae est veritas intellectus divini, est ipse Deus. Unde patet etiam, quod etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.

Ad primum ergo dicendum quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem secundum Philosophum 5 *Metaphys.* c. 3 est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est solus divinus.

Ad secundum dicendum quod veritas huius propositionis: *omne totum est maius sua parte* et reliquarum necessariarum potest deficere per accidens quantum ad esse, quod habet in anima vel in rebus, si res illae deficerent. Tum enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas. Sicut et ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina.



QUAESTIO DECIMAQUINTA

DE SYLLOGISMO SIMPLICITER

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Consideratis his, quae pertinent ad directionem primae et secundae operationis, procedendum est ad ea, quae spectant ad directionem tertiae. Nam sicut prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio nisi simpliciter apprehensorum, ita secunda ordinatur ad tertiam, quia videlicet oportet, quod ratio per id, quod est notum, deveniat in cognitionem ignoti, discurrendo nimirum ab uno in aliud, et ita scientiam acquirat. Quod est proprium rationis et finis Logicae praecipuusque rationis actus. Quoniam vero scientia acquiritur per syllogismum demonstrativum, ideo considerandum est de syllogismo demonstrativo; et quia hic est species

syllogismi in communi, omnis autem scientia praemittit ea, quae communia sunt, *primum* considerabimus de syllogismo in communi, *deinde* de syllogismo demonstrativo seu de demonstratione.

Circa primum autem horum quaeruntur sex.

Primo: utrum discurrere sit ex uno noto in cognitionem alterius ignoti venire.

Secundo: utrum discursus syllogisticus sit actus compositus intellectus.

Tertio: utrum notitia praemissarum sit causa efficiens notitiae conclusionis.

Quarto: de definitione syllogismi.

Quinto: de divisione syllogismi.

Sexto: de figuris syllogismi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DISCURRERE SIT EX UNO NOTO IN COGNITIONEM ALTERIUS IGNOTI VENIRE

Ad primum sic proceditur. Videtur quod discurrere non sit per unum notum in cognitionem alterius ignoti venire. Nam discursus intellectus attenditur secundum hoc, quod per unum aliud cognoscitur. Sed hoc haberi potest absque eo, quod ex noto veniatur in cognitionem ignoti: sicut etiam Deus per unum cognoscit aliud, ut per bonum malum, et tamen non devenit ex noto in cognitionem ignoti. Ergo discurrere non est per unum notum in cognitionem alterius ignoti venire.

2. Praeterea, omnes Angeli, cum quaedam cognoscant et quaedam ignorent, ex notis possunt venire in cognitionem ignotorum. Sed Angeli non discurrunt. Ergo discurrere non est per unum notum in cognitionem alterius ignoti venire.

Sed contra est quod discursus quemdam *motum* nominat. Sed omnis motus est de uno priori in aliud posterius. Ergo discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem ignoti.

Respondeo dicendum quod necessse est dicere, discursum formaliter in eo consistere, quod quis ex uno noto in cognitionem alterius ignoti perveniat. Ad cuius manifestationem considerandum est, quod in nostra scientia *duplex* est discursus. *Unus* secundum *successionem* tantum, sicut cum postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Et hic discursus non est proprie dictus et formalis, sed *tantum materialis*. *Alius* discursus est secundum *causalitatem* et *formalis,* sicut cum per principia venimus in cognitionem conclusionum aut aliquid dicitur cognosci ex aliquo. Tunc enim primo movetur intellectus in unum et ex hoc movetur in aliud. Et sic est *perfectus* discursus. Sicut patet in discursu demonstrativo,

qui perfectissimus est. Primo enim intellectus fertur in *principium* tantum, et secundario fertur per principia in *conclusiones* tamquam in causatum per suam causam; sunt enim principia quodammodo causa efficiens conclusionis: unde et demonstratio dicitur *syllogismus faciens scire.* Et propterea hic discursus est procedentis ex noto ad ignotum. Quando enim cognoscit primum, non cognoscit secundum, sed adhuc ignoratur; et secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo.

Quod in solo intellectu *humano* reperitur, quippe qui intelligendo exit *de potentia in actum,* similitudinem quamdam habens *cum rebus generabilibus,* quae *non statim* suam perfectionem habent, sicut iam supra dictum est. Sicut enim in rebus, quae naturaliter generantur, paulatim ex imperfecto ad perfectum pervenitur, sic accidit circa cognitionem veritatis hominibus, quorum animae, quia sunt substantiae spirituales *inferiores,* ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant. Unde ratio discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Intellectus autem *angelicus,* quia Angeli sunt substantiae spirituales *superiores,* sine aliquo motu statim in prima et subita seu simplici acceptione cognitionem obtinet veritatis, inspiciendo in cognitione principii noti quasi notas omnes conclusiones consequentes. Et ideo in illo talis discursus locum non habet. Et multo minus in *Deo,* qui omnia in seipso unico actu cognoscit et in quo nihil potest esse causatum, cum illius cognitio et scientia sit ipse Deus. Unde manifestum est, discursum in eo formaliter consistere, ut ex noto in cognitionem ignoti perveniatur.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere discursive est cognoscere unum incognitum per aliud cognitum *absolute.* Sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum, ad quod *ordinatur,* non est discurrere cognoscendo. Et hoc modo cognoscitur malum a Deo.

Ad secundum dicendum quod Angelis non est ignotum aliquid eorum, ad quae possunt per naturalem cognitionem pervenire, sed aliqua ignorant, quae naturalem cognitionem excedunt, et in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia, quae naturaliter cognoscere potest. Et ideo ex his, quae novit, potest in ignota devenire, non autem in ignota, quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea, quae sunt fidei.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DISCURSUS SYLLOGISTICUS SIT ACTUS COMPOSITUS INTELLECTUS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discursus syllogisticus non sit actus compositus intellectus, sed simplex. Nam uno simplici actu potest quis conclusionem et praemissas considerare, et iudicare, quomodo conclusio ex praemissis inferatur. Sed syllogismus nullam aliam cognitionem includit praeter has. Ergo syllogismus est actus simplex intellectus.

Sed contra est quod ita se habet intellectus ratiocinans seu syllogismus ad principia et conclusiones, sicut intellectus componens et dividens ad subiectum et praedicatum. Sed intellectus componens et dividens multa successive cognoscit et unum post aliud, praedicatum sc. post subiectum. Ergo similiter intellectus syllogizans plura successive cognoscit et consequenter actu composito.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere syllogismum esse actum intellectus compositum. *Primo,* quia syllogismus essentialiter *importat* cognitionem praemissarum et conclusionis. Definitur enim syllogismus a Philosopho, quod sit oratio, in qua quibusdam positis, puta praemissis, aliud quid, puta conclusio, colligitur. Procedimus in syllogismo a notis ad ignota, quorum illa sunt *praemissae* vel principia, haec vero est *conclusio.*

Secundo, quia in syllogismo necessario *duplex* discursus reperitur. *Unus* secundum *successionem,* secundum quam plura distinctis cognitionibus successive cognoscuntur, puta praemissae vel principia et conclusiones. Si enim in ipsa cognitione praemissarum seu principiorum intellectus noster inspiceret quasi notas omnes conclusiones, syllogizare posset tamquam syllogismum cognoscens, sicut Angeli, non autem cognitionem veritatis ignotae acquirens syllogizando ex causis in causata et ex causatis in causas. *Alter* secundum *causalitatem,* in quo quia procedimus de noto ad ignotum, praesupponitur prior discursus, et praeterea requiritur, ut cognitio noti sit causa efficiens cognitionis ignoti. Quae cognitiones in unam coalescere non possunt.

Ad argumentum ergo dicendum quod tunc tantum est syllogistica nostra consideratio, quando a principiis seu praemissis consideratis transimus ad conclusiones. Non enim ex hoc aliquis syllogizat, quod inspicit, qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans. Hoc enim non contingit arguendo, sed argumenta diiudicando: sicut nec cognitio materialis est ex hoc, quod materialia iudicat.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM NOTITIA PRAEMISSARUM SIT CAUSA EFFICIENS NOTITIAE CONCLUSIONIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod notitia praemissarum non sit causa efficiens notitiae conclusionis. Nam praemissae secundum doctrinam Philosophi 4 *Metaphys.* c. 2 causae conclusionis sunt ut id, *ex quo* fit aliquid. Sed hoc est esse causam materialem, materia vero non coincidit cum efficiente, ut dicitur 2 *Phys.* c. 9. Ergo notitia praemissarum non est causa efficiens notitiae conclusionis.

SED CONTRA EST quod in 2 *Phys.* c. 3 propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis.

RESPONDEO DICENDUM quod notitia praemissarum est causa notitiae conclusionis. Cuius ratio est, inquit Philosophus 1 *Poster.* c. 2, quia *tunc scimus, cum causas cognoscimus.* Cuius etiam id *signum* est, quod quia omnis causa est naturaliter prior et notior effectu, oportet quod praemissae, quae sunt causa conclusionis, sint notiores et priores conclusione. Est autem notitia praemissarum causa notitiae conclusionis in genere causae efficientis, non tamen per vim influxivam, sicut semen, et per consequens non est causa essendi, sed *aliis modis.*

Et *primo* quidem, est causa efficiens secundum vim *illativam,* quae dicitur causa *inferendi* et *consequentiae,* secundum quod principium discursus rationis in conclusione est ex propositionibus. Principia enim seu praemissae se habent ad conclusiones, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus. *Secundo,* est efficiens aliquo modo secundum vim *originativam,* nimirum per quamdam quasi *resultantiam.* Cum enim inter notitiam antecedentis et notitiam consequentis sit ordo, quia notitia antecedentis refertur ad notitiam consequentis et haec necessario praesupponit illam in intellectu, ideo aliquo modo dici potest notitia antecedentis causa secundum originem notitiae consequentis. *Tertio,* est efficiens secundum vim *reductivam* alterius de potentia ad actum. Cum enim ita se habeant principia in intelligibilibus, sicut finis in appetibilibus, intellectus dicitur efficienter movere se ipsum, quatenus per notitiam principiorum intellectus se reducit *de potentia ad actum* quantum ad notitiam conclusionum. Et sic antecedentis notitia dicetur causa efficiens notitiae consequentis.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod ex terminis propositionum constituitur conclusio. Unde secundum hoc propositiones dicuntur materia conclusionis, in quantum termini, qui sunt materia propositionum, sunt etiam materia conclusionis. Sed secundum virtutem illativam ipsarum reducuntur ad genus causae efficientis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DEFINITIO SYLLOGISMI SIT RECTE TRADITA

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod definitio syllogismi non sit recte tradita, sc. quod sit oratio, in qua, quibusdam positis, alterum quid a positis necesse est contingere, eo quod haec sunt. Nam syllogismus pertinet ad actum rationis, qui est compositio. Sed compositio intellectus aut est compositio universalis cum particulari aut accidentis cum subiecto: quarum neutri competit definitio syllogismi, ut patet. Ergo syllogismus non erit recte definitus.

SED CONTRA EST auctoritas Philosophi definientis 1 *Prior.* c. 1 syllogismum modo praedicto.

RESPONDEO DICENDUM quod Philosophus definitionem syllogismi ex forma sumptam recte tradit, dicens quod sit oratio, in qua, quibusdam positis, alterum quid a positis necesse est contingere, eo quod haec sunt. Nam in definitione hac *oratio* habet locum generis, quia in illa convenit syllogismus cum omnibus orationibus et speciebus discursus. Reliqua vero sunt loco differentiae. Dicitur autem: *in qua quibusdam positis,* i. e. dispositis secundum formam et ordinem. Propositiones enim sunt causa efficiens conclusionis secundum vim illativam, secundum quod stant sub tali forma et ordine. Dicitur: *alterum quid a positis.* Nam ex propositionibus secundum formam dispositis infertur conclusio. Cuius termini licet sint in praemissis, tamen non eodem modo sunt in conclusione; in conclusione enim sunt coniuncti et in praemissis separati. Et ideo conclusio dicitur quid alterum a propositionibus secundum formam dispositis. Utrorumque autem etiam cognitio est diversa. Nam veritas conclusionis est ignota et cognita per aliud, puta per praemissas; harum vero veritas est cognita per se, per cognitionem sc. propriorum terminorum, ut dicitur 1 *Poster.* c. 3. Unde et rationabiliter cognitio illarum ponitur causa cognitionis huius, quia *semper id, quod est per se, est causa eius, quod est per aliud.* Unde dicitur demum: *necesse est contingere eo quod haec sunt.* Nam ex praemissis sic dispositis seu ordinatis et cognitis necesse est sequi cognitionem conclusionis.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod compositio intellectus est *duplex.* *Una,* qua unum apprehensum alii componitur: et haec spectat ad secundam operationem intellectus et dividitur in compositionem universalis cum particulari et accidentis cum subiecto. *Alia* est *compositio compositionum:* et haec spectat ad tertiam operationem. Nihil enim est aliud ex una compositione ad aliam procedere quam ratiocinari et syllogizare.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SUFFICIENTER DIVIDATUR SYLLOGISMUS IN DEMONSTRATIVUM, DIALECTICUM ET SOPHISTICUM

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod syllogismus non sufficienter dividatur in demonstrativum, dialecticum et sophisticum. Nam disputatio est actus syllogisticus. Sed disputatio est quadruplex: doctrinalis seu demonstrativa, dialectica, tentativa et sophistica. Ergo syllogismi species sunt plures illis tribus.

2. PRAETEREA, cum Dialectica sit scientia, syllogismus dialecticus erit ex necessariis, sicut et scientia. Sed syllogismus constans ex necessariis, ut dicitur 1 *Poster.* c. 4, est demonstrativus. Ergo syllogismus dialecticus non differt a demonstrativo, et sic species syllogismi erunt pauciores illis tribus.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1 *Topic.* c. 1 dividit syllogismum in tres species, in demonstrativum, dialecticum et sophisticum.

RESPONDEO DICENDUM quod sufficienter syllogismus dividitur in tres species. Attendendum est enim, quod actus rationis similes sunt quantum ad aliquid *actibus naturae.* Unde et *ars imitatur naturam in quantum potest.* In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura *ex necessitate* agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura *ut frequentius* operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum: unum qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium vero, quando natura deficit ab hoc, quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii.

Et haec etiam *tria* inveniuntur in actibus rationis. Est enim *aliquis* processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae *certitudo* acquiritur. Et iste processus continetur in syllogismo *demonstrativo,* quem Philosophus propterea a fine definit, quod sit *syllogismus faciens scire.* Est autem *alius* rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Et hic exercetur in syllogismo *dialectico,* qui *ex probabilibus* est quia nimirum procedit ex propositionibus probabilibus. *Tertius* vero rationis processus est, in quo ratio a vero *deficit* propter alicuius principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum. Et iste processus exercetur in syllogismo *sophistico,* qui procedit ex his quae videntur probabilia et non sunt. Unde manifestum est, quod sufficienter dividitur syllogismus in tres species.

Notandum autem, quod syllogismus etiam dividi potest in *deductivum* et *inductivum.* Nam *duplex* est modus acquirendi scientiam. *Unus* quidem per demonstrationem, alius autem per

inductionem. In quorum primo accipitur cognitio alicuius universalis conclusi ab aliis universalibus notis. In *inductione* autem concluditur *universale ex singularibus,* quae sunt manifesta quantum ad sensum. Nam inductio ex particularibus procedit, sicut syllogismus ex universalibus. Est autem attendendum, quod in inductione oportet supponere, quod *accepta sint omnia, non quidem actu, sed virtute,* quae continentur sub aliquo communi: alioquin inducens non poterit ex singularibus acceptis concludere universale. Patet igitur, quod inducens, facta inductione, quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest concludere, quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente, quod nihil aliud contineatur sub homine, quam ista, quae inducta sunt. Unde ille, qui utitur inductione, non probat syllogistice, sed *tamen aliquid manifestat.*

Ad primum ergo dicendum quod ratiocinari competit uni homini et ad seipsum et ad alium. Nam et secum aliquis considerans potest ratiocinari et cum alio conferens. Et ratiocinatio quidem, quae ad seipsum est, syllogismus solum dici potest seu aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio, quae est ad alterum, non solum dicitur syllogismus et argumentatio, sed etiam *disputatio;* vertitur enim inter duos, hoc est inter *opponentem* et *disputantem.* Quoniam vero cum aliquis secum considerans ratiocinatur non recte, praeter intentionem hoc accidit, quia nemo sui ipsius deceptionem intendit, hoc autem aliquando per se intendit disputans cum alio: ideo recte disputatio in quatuor species dividitur, syllogismus vero in tres.

Ad secundum dicendum quod Dialectica potest considerari secundum quod est docens et utens. Priori modo est scientia, posteriori vero opinio.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM FIGURAE SYLLOGISMORUM SINT TANTUM TRES

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod figurae syllogismorum non sint tres. Nam ordinatio figurarum ostenditur bona per principia quaedam per se nota. Sed talia principia sunt tantum duo, sc. *dici de omni* et *dici de nullo.* Ergo et figurae erunt tantum duae.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Prior.* c. 23 docet, tres tantum esse figuras syllogismorum.

Respondeo dicendum quod figura proprie reperitur in mathematicis, *transsumptive* autem in syllogismo; et hoc ad similitudinem figurae triangularis. Nam sicut triangulus est clausio trium linearum in tribus angulis, ita syllogismus est concursus trium propositionum, sc. *maioris, minoris* et *conclusionis* in tribus terminis. Est enim figura dispositio medii secundum subiectionem et praedicationem.

Quae dispositio quia tripliciter tantum variatur, ideo *tres* tantum sunt figurae syllogismorum. *Aut* enim *medius* terminus subiicitur et praedicatur semel in praemissis. Et sic est *prima* figura, quia medium habet perfectam rationem medii, quod participat naturam *extremorum*, in subiiciendo minoris, et maioris in praedicando; subiicitur enim et praedicatur. *Aut* praedicatur bis. Et sic est *secunda* figura, quae secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et positionem. In secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates; praeterea, quia dignius est praedicari quam subiici. Et ideo haec figura secundum locum tenet. *Aut* subiicitur bis. Et sic est *tertia* figura, quae dicitur tertia, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates, et quia medium non stat in medio, sicut in prima, et subiicitur semper, quod est indignius.

Unde etiam patet, quod solum in prima figura medium sumitur inter extrema; in secunda autem figura medium accipitur extra extrema, quasi praedicatum de eis; in tertia vero figura infra extrema, quasi subiectum de eis. Et aliae figurae indigent prima; prima autem non indiget aliis.

Ad argumentum ergo dicendum quod diversitas figurarum non sumitur ex principiorum diversitate, sed ex diversitate dispositionis medii cum extremis.

QUAESTIO DECIMASEXTA

DE SYLLOGISMO DEMONSTRATIVO

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Post considerationem de syllogismo in communi considerandum est de syllogismo demonstrativo, qui est illius praecipua species. Nam finis et effectus eius est acquisitio scientiae, ad quam Logica universa ordinatur. Quia autem omnis doctrina ex praeexistente fit cognitione, haec consideratio erit tripartita. *Primo* enim considerabimus de praecognitione, quae antecedit syllogismum demonstrativum eiusque species. *Secundo* de ipsa demonstratione. *Tertio* de scientia, qui est effectus illam consequens.

Circa primum horum quaeruntur sex.

Primo: utrum omnis cognitio intellectiva fiat ex praeexistente cognitione sensitiva.

Secundo: utrum cognitio principiorum fiat ex praeexistente cognitione experimentali.

Tertio: utrum conclusio sit praecognita in praemissis, antequam ex illis demonstrative colligatur.
Quarto: utrum sint tantum duae praecognitiones: *quia est* et *quid est*.
Quinto: utrum semper de principiis praecognoscendum sit, quod sint vera.
Sexto: utrum semper sit praecognoscendum de subiecto, quod sit.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIS COGNITIO INTELLECTIVA FIAT EX PRAEEXISTENTE COGNITIONE SENSITIVA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cognitio intellectiva non fiat ex praecognitione sensitiva. Nam ut dicitur 3 *de Anima*, obiectum intellectus est *quod quid est*. Sed quidditas nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis non derivatur a cognitione sensuum.

2. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quaedam, quae sensu percipi non possunt. Ergo cognitio intellectualis non fit ex praeexistente cognitione sensitiva.

3. Praeterea, ut Philosophus dicit 7 *Phys*. c. 3, anima quiescendo fit sciens. Sed animae cognitio intellectualis non posset derivari a cognitione praeexistente sensibilium, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo cognitio intellectualis non fit ex praeexistente cognitione sensitiva.

Sed contra est quod *natura nihil facit frustra nec deficit in necessariis*. Sed frustra dati essent sensus animae, nisi ex eorum cognitione praeexistente oriretur cognitio illius. Ergo omnis cognitio intellectiva fit ex praeexistente cognitione sensitiva.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem *triplex* fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum *ab his corporibus*, quae cogitamus, veniunt atque intrant *imagines* in animas nostras, ut Augustinus dicit in *Ep. ad Dioscorum*. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in 3 *de Anima* c. 3; et ideo quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus, quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero contra posuit intellectum *differre* a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem, organo corporeo non

utentem in suo actu; et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit, quod cognitio intellectualis non sit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem, unde nec ipse sensus, cum sit res quaedam spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur. Ex qua *excitatione* anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus *super Genesim ad litt.* l. 12, ubi dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo *velut nuntio* utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a rebus sensibilibus, sed sensibilia excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu, sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed *coniuncti;* et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causantur *per impressionem sensibilium in sensum,* non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream, et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Philosophum non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur *aliquid nobilius,* quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit 3 *de Anima* c. 5. Non tamen ita, quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam.*

Secundum hoc ergo, *ex parte phantasmatum,* intellectualis operatio a cognitione sensitiva praeexistente causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt ad immutandum intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae.*

Ad primum ergo dicendum quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius. Unde per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus. Nam sensus per eam manuducitur in cognitionem *exteriorum accidentium,* intellectus vero pervenit *ad nudam*

quidditatem rei, secernendo eam a materialibus omnibus conditionibus. Unde non ex eo dicitur cognitio mentis a sensu originem habere et ex eius cognitione praeexistente fieri, quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad secundum dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis: et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Ad tertium dicendum quod *quies,* in qua perficitur scientia, excludit motum naturalem passionum, non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in 3 *de Anima,* quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM COGNITIO PRINCIPIORUM FIAT EX PRAEEXISTENTE COGNITIONE EXPERIMENTALI

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio principiorum non fiat ex praeexistente cognitione experimentali. Nam quae intellectus intelligit ut natura, non intelligit per collationem, sed naturaliter; secus vero ea, quae intelligit ut ratio. Sed prima principia intellectus intelligit naturaliter. Ergo eorum cognitio non fit ex praeexistente cognitione experimentali, ad quam requiritur ratiocinatio.

2. Praeterea, effectus actionis relinquitur secundum virtutem suae causae. Sed cognitio experimentalis est singularium. Ergo tantum potest efficere cognitionem singularium, non autem universalium, cuiusmodi sunt prima principia: et sic non potest horum cognitio fieri ex praeexistente cognitione experimentali.

3. Praeterea, cognitio universalis non potest fieri, ut dicitur 2 *Poster.* c. 19, ex cognitione eius, quod est tantum singularitatis. Sed *sensus singularium est, sicut scientia universalium,* ut dictum est 1 *Poster.* c. 18. Ergo cognitio universalium principiorum demonstrationis non potest fieri ex praeexistente cognitione experimentali.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1 docet, hominibus evenire scientiam per experientiam.

Respondeo dicendum quod principia immediata syllogismi demonstrativi, ut dicit Philosophus 1 *Poster.* c. 2, sunt *duplicia. Quaedam* sunt non solum in se, sed etiam *quoad nos per se* nota, quibus necesse est quemlibet assentire, qui doceri debet. Quae sunt universalia principia omnium scientiarum, sicut: *non contingit idem esse,*

et non esse; affirmatio et negatio non sunt simul vera; totum est maius sua parte, et similia. Quae omnes scientiae accipiunt a Metaphysica, cuius est considerare ens simpliciter et ea, quae sunt entis. Et dicuntur *dignitates* et *maximae propositiones* propter eorum certitudinem ad manifestandum alia. Et horum cognitio principiorum non fit ex praeexistente cognitione experimentali ratione complexionis terminorum, sed *solum ratione cognitionis ipsorum terminorum.* Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis huiusmodi prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc, quod eorum termini innotescunt, ut dicit Philosophus 1 *Poster.* c. 3. Scito enim, quid totum, quid pars, cognoscitur, quod omne totum est maius sua parte. Quod quidem fit per hoc, quod *a sensibilibus* accipitur *memoria,* et a memoria *experimentum,* et ab experimento *illorum terminorum cognitio,* quibus cognitis cognoscuntur *huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia.*

Quemadmodum enim virtutum habitus, ut docet Philosophus in 6 *Ethic.,* ante eorum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur ad debitam consummationem: ita in scientiarum acquisitione praeexistunt in nobis *quaedam scientiarum semina,* sc. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint *complexa,* ut dignitates praedictae, sive *incomplexa,* ut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit, ex quibus deinde principiis universalibus omnia alia sequuntur sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando enim ex istis universalibus principiis mens adiuvatur, ut actu cognoscat particularia principia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc dicitur aliquis scientiam acquirere.

Procedit autem *a veritate intellectus divini exemplariter* in intellectum nostrum *veritas primorum principiorum,* secundum quam de omnibus iudicamus. Nam divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent, sicut corpora contignata, quorum inferius in suo supremo tangit superius in suo infimo. Unde anima humana quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo, quod proprium est naturae angelicae, ut sc. aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat: quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis. Unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis. Oportet etiam hanc cognitionem *habitualem* esse, ut in promptu existat ea uti, quum fuerit necesse.

Quaedam vero sunt, quorum termini non sunt apud omnes noti, quaeque non est necesse habere in mente quemlibet, qui debet doceri in demonstrativa scientia. Quae *positiones* dicuntur. Et huiusmodi principiorum cognitio *ratione complexionis terminorum* necessario debet fieri ex praeexistente cognitione experimentali.

Quod probat Philosophus *dupliciter* in 1 *Poster*. c. 18. *Primo,* quia impossibile est, universalia speculari *absque inductione*. Quod, inquit, magis manifestum est in rebus sensibilibus, quia in illis *per experientiam,* quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus notitiam universalem, sicut manifestatur in 1 *Metaphys*. Sed id etiam constat in his, quae dicuntur secundum abstractionem, sicut in mathematicis. Nam huiusmodi etiam contingit nota facere per inductionem, quia in unoquoque genere abstractorum sunt quaedam particularia, quae non sunt separabilia a materia sensibili, secundum quod unumquodque eorum est *hoc*. Quamvis enim linea secundum abstractionem dicatur linea communis, tamen haec linea, quae est in materia sensibili, in quantum est individuata, abstrahi non potest, quia individuatio eius est ex hac materia. Non manifestantur autem nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in his procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quae sensu percipimus.

Secundo, quia si universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione et consequenter sine praeexistente cognitione experimentali sensitiva, sine qua esse non potest inductio, sequeretur, quod posset homo accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum: quod est impossibile.

Idem confirmat Philosophus quadam *similitudine* in fine 2 *Poster*. Sicut enim in exercitu cum unus eorum coeperit immobiliter stare et non fugere, et alter stat adiungens se ei, et postea alter, quousque tot congregantur, quot faciunt principium pugnae, ita ex sensu et memoria unius particularis et iterum alterius et alterius pervenitur ad universale principium, quod est principium scientiae.

Et sic patet, quorumnam principiorum cognitio fiat ex praeexistente cognitione experimentali.

Ad primum ergo dicendum quod licet utraque principia prima dicantur immediata, quia non possunt demonstrari per medium intrinsecum illorum, et ita pertineant ad intellectum, *ut natura est,* posteriora tamen egent ratiocinatione experimentali, non autem priora.

Ad secundum dicendum quod quia, ut dictum est, cognitio experimentalis et sensitiva non est causa totalis cognitionis principiorum, sed materialis vel instrumentalis et secundaria, ideo actionis effectus relinquitur secundum conditionem intellectus agentis, qui est agens *principale,* et cognitionis sensitivae. Nam intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.

Ad tertium dicendum quod singulare quidem sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est *quodammodo* et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam ut Calliam, et ut est hic homo, et similiter Socratem, inquantum est hic homo. Et inde est, quod tali acceptione sensus praeexistente anima rationalis potest considerare hominem in utroque. Si enim ita esset, quod sensus solum apprehenderet id, quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile, quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis, ut patet manifeste in processu, qui est a speciebus ad genus. Anima enim stat per considerationem, quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale; considerat enim tale et tale animal, puta hominem et equum, quousque perveniat ad commune animal, quod est genus superius.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONCLUSIO SIT PRAECOGNITA IN PRAEMISSIS, ANTEQUAM EX ILLIS DEMONSTRATIVE COLLIGATUR

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conclusio non sit praecognita in praemissis, antequam ex illis demonstrative colligatur. Nam quod est praecognitum, de novo non addiscitur. Sed conclusio de novo addiscitur per demonstrationem. Ergo conclusio non est praecognita in praemissis ante illius deductionem per demonstrationem.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 1 dicit, quod conclusio praecognoscenda est, antequam cognitio de illa sumatur per syllogismum vel inductionem.

Respondeo dicendum quod antequam fiat inductio vel syllogismus demonstrativus ad faciendam perfectam cognitionem de aliqua conclusione, illa conclusio aliquo modo praecognoscitur et scitur, aliquo modo non. Simpliciter enim ignoratur, scitur autem secundum quid. Ut si probari debeat ista conclusio: *triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis,* antequam demonstretur, ille, qui per demonstrationem accipit scientiam, eam nescivit prius simpliciter; sed scivit eam secundum quid, i. e. in potentia in praemissis; unde quodammodo praescivit, simpliciter autem non.

Cuius ratio est, quia sicut iam ostensum est, oportet principia conclusioni praecognoscere, principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus, unde in 2 *Phys.* c. 3, propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis. Effectus autem antequam producatur in actu, praeexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod

est simpliciter esse. Et similiter antequam ex principiis demonstrationis deducatur conclusio, in ipsis principiis praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non actu; sic enim in eis praeexistit. Et sic patet, quod non praecognoscitur simpliciter, sed secundum quid.

Ad argumentum ergo dicendum quod *dupliciter* dicitur aliquid praecognitum: *uno* modo simpliciter, actu et in se. Et quod est sic praecognitum, non addiscitur de novo, sed per deductionem aliquam rationis in memoriam reducitur. *Alio* modo in potentia seu virtute, vel secundum quid et in alio. Et quod est sic praecognitum, addiscitur de novo. Et hoc modo est praecognita conclusio in principiis, antequam simpliciter addiscatur per demonstrationem.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SINT TANTUM DUAE PRAECOGNITIONES: QUIA EST ET QUID EST

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum duae praecognitiones. Dicit enim Philosophus 1 *Poster.* c. 1, quod tria sunt praecognita: subiectum, passio et dignitas. Sed praecognitio multiplicatur secundum obiecta. Ergo praecognitiones sunt plures duabus.

2. Praeterea, ut dicit Philosophus 1 *Poster.* c. 10, quaedam scientiae non praecognoscunt de subiecto, quod sit. Sed praecognitio datur propter scientiam. Ergo non datur nisi praecognitio *quid.*

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 1 dicit, quod dupliciter necessarium est praecognoscere.

Respondeo dicendum quod duae tantum sunt praecognitiones: *quia est* et *quid est.* Ad cuius manifestationem sciendum est, quod id, cuius scientia per demonstrationem quaeritur, est conclusio aliqua, in qua *propria passio* de aliquo subiecto praedicatur; quae quidem conclusio infertur ex aliquibus principiis. Et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est, quod antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subiectum et passio. Et similiter oportet, quod cognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat. Horum autem, sc. principii, subiecti et passionis, duplex est modus praecognitionis, sc. *quia est* et *quid est.*

Ostendit enim Philosophus 6 *Metaphys.* c. 4 *seqq.*, quod *complexa non definiuntur.* Hominis enim albi non est aliqua definitio, et multo minus enuntiationis alicuius. Unde cum principium sit enuntiatio quaedam, non potest praecognosci de ipso, *quid est,* sed solum, *quia verum est.*

De passione autem potest quidem scire *quid est,* quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent;

praecognosci autem non potest *an est.* Cuius ratio est, quia passionis esse, sicut et cuiuslibet accidentis, est *inesse* subiecto. Hoc autem in demonstratione concluditur, non autem supponitur. Non ergo de passione praecognoscitur *quia est,* sed solum *quid est.*

Subiectum autem definitionem habet, et eius esse a passione non dependet, sed suum esse proprium praeintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subiecto oportet praecognoscere et *quid est* et *quia est,* praesertim cum definitio subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis.

Et sic patet, verissime dictum esse a Philosopho, quod dupliciter necessarium est praecognoscere; quia duo tantum sunt, quae praecognoscuntur de his, quorum praecognitionem habemus: *quia est* et *quid est.*

Ad primum ergo dicendum quod *duo* possunt considerari in praecognitione: *unum* est id, quod praecognoscitur, seu modus praecognitionis; *alterum* vero id, de quo aliquid praecognoscitur. Si consideretur in praecognitione primum, duae tantum sunt praecognitiones, ut dictum est. Si vero consideretur secundum, sunt tria praecognita, ut dicit obiectum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus non dicit de subiecto non esse praecognoscendum *quid est* et *quod est,* sed quod non est necesse facere mentionem *expressam* de illo, quando manifestum est, quod sit. Sicut similiter et quaedam scientiae de passionibus non supponunt, quid significant, expressam mentionem de eis faciendo; sicut etiam non oportet, quod de communibus principiis semper scientiae faciant mentionem, quia nota sunt. Nihilominus tamen tria praedicta naturaliter sunt in scientia qualibet praecognoscenda et supponenda.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SEMPER DE PRINCIPIIS PRAECOGNOSCENDUM SIT, QUOD SINT VERA

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod de principiis non semper praecognoscendum sit, quod sint vera. Nam non est necesse ad demonstrandum conclusionem in particulari, quod quis praecognoverit propositionem hanc: *impossibile est idem simul esse et non esse* esse veram. Sed haec propositio est principium indemonstrabile, in quod omnes demonstrationes resolvunt suas propositiones. Ergo de principiis non est praecognoscendum, quod sint vera.

2. Praeterea, quod demonstratur, non praecognoscitur, cum per demonstrationem quaeratur et concludatur. Sed Aristoteles demonstrat hoc principium: *impossibile est idem simul esse et non esse* per hoc principium: *impossibile est in eodem subiecto simul esse*

duo contraria. Ergo prima principia non semper praecognoscuntur, quod sint vera.

Sed contra est quod Philosophus dicit 1 *Metaphys.* c. 1, quod principia scientiarum sunt *ostium* scientiae. Sed ostium scientiae debet esse per se notum omnibus quoad *an sit,* sicut in simili ostium domus, a quo proinde nullus, ut est in proverbio, aberrat. Ergo principia praecognosci debent, quod sint vera.

Respondeo dicendum quod principia immediata demonstrationis sunt in *duplici* differentia, ut supra dictum est. *Quaedam* enim positiones vocantur, *quaedam* dignitates et maximae propositiones. Et utraque necessario praecognoscenda sunt, quod sint.

Et *priora* quidem, quia oportet praecognoscere principia, ex quibus conclusio *immediate* infertur, cum ex illorum cognitione conclusio innotescat. Huiusmodi autem sunt positiones, quippe quae sunt principia *propria* cuiuslibet scientiae, sicut dignitates sunt principia *communia* omnibus scientiis.

Posteriora vero praecognosci debere, quod sint vera, constat *quadrupliciter.*

Primo quidem, quia huiusmodi principia necesse est habere in mente et iis assentire quemlibet, *qui doceri debet.* Sunt enim talia principia non solum in se, sed etiam quoad nos omnibus nota, quatenus eorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Omnis autem ratiocinans alia consideratione intuetur principia et alia conclusionem. Non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso, quod principia considerarentur, conclusiones etiam considerarentur.

Secundo, quia ut principia propria demonstrationis generent *scientiam,* non autem opinionem vel fidem, debent vel includi in principiis per se notis vel manifestari esse inclusa. Alioqui si neutro modo proponantur vel assumantur, generabunt opinionem vel fidem, non autem scientiam. Ex ipsis enim principiis per se notis constat, quod ea, quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter sunt respuenda; aliis autem assensum praeberi posse vel non.

Tertio, quia omnis scientia acquisita per demonstrationem est in cognitione primorum principiorum universalium sicut in principiis *activis.* Ex illis enim tota virtus et veritas conclusionis trahitur, pendet et, ut ait Philosophus 3 *Metaphys.* c. 3, causatur. Et ad illa omnia alia cognita examinantur et ex illis omne verum approbatur et omne falsum respuitur, quippe quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione reperiretur. *Natura enim in omnibus suis operibus bonum intendit et conservationem eorum,* quae per operationem naturae fiunt, et ideo in omnibus naturae operibus *semper principia sunt permanentia et immutabilia*

et rectitudinem conservantia; principia enim manere oportet. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his, quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est, quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile; inde est etiam, quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest: quae est cognitio primorum principiorum universalium.

Quarto, quia cum *duplex* sit operatio intellectus, ut supra dictum est, *una,* qua cognoscit, *quod* quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia, *alia,* qua componit et dividit, in prima quidem operatione est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, sc. hoc, quod dico *ens;* nec aliquid hac operatione potest concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: *impossibile est idem simul esse et non esse,* dependet ex intellectu entis, ideo hoc principium est *naturaliter primum,* in secunda sc. operatione intellectus componentis et dividentis; nec aliquis potest secundum hanc operationem aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim v. g. totum et partes non intelliguntur, nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: *omne totum est maius sua parte,* nisi intellecto praedicto principio firmissimo. Et idem dicendum est de omnibus principiis propriis scientiarum. Nam eatenus haec gignunt scientiam, quatenus per experientiam universalia principia illis applicantur, utuntur enim particulares scientiae primis et communibus principiis particulariter acceptis, et quatenus includuntur vel manifestantur inclusa, ut dictum est, et eorum termini intelligi nequeunt, nisi simul intelligatur ens.

Prima autem principia sunt nobis naturaliter indita, non pertinent vero ad aliquam specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, qui dicitur *intellectus principiorum* et quo homo ex virtute luminis intellectus agentis *naturaliter* cognoscit principia indemonstrabilia. Sunt enim in hominibus aliqui habitus naturales tamquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. *Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini,* quod statim cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine *Poster. text. ult. circ. med.* ostendit, quod cognitio principiorum nobis provenit *ex sensu.*

Proprium vero est horum principiorum, *quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera.* Nullus enim potest opinari contraria eorum. Necesse est igitur non solum illud principium per se ipsum esse, sed etiam ulterius necesse est, *ipsum videri.*

Unde patet, quod semper praecognosci debent demonstrationis principia, quod sint vera.

Ad primum ergo dicendum quod cum omnes demonstrationes reducant suas propositiones in hanc sicut in ultimam opinionem omnibus communem: *impossibile est idem simul esse et non esse,* quia ipsa est naturaliter principium et *dignitas omnium dignitatum:* debet haec esse omnibus notissima, et consequenter praecognita quoad veritatem.

Ad secundum dicendum quod Philosophus non probat hoc principium: *impossibile est idem simul esse et non esse,* per hoc aliud: *impossibile est in eodem subiecto simul esse contraria,* sed tantum ostendit, nullum hominem posse existimare, eandem rem esse et non esse, quia contraria non possunt simul esse in eodem subiecto. Nam prima principia sunt indemonstrabilia simpliciter, sed aliqui errantes tentaverunt ea demonstrare. Sicut et hoc principium notissimum, quod *non contingat idem esse et non esse,* quidam *ore* negaverunt. Et hoc ideo, quia nihil est adeo verum, quin voce possit negari. Quaedam enim adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM SEMPER SIT PRAECOGNOSCENDUM DE SUBIECTO, QUOD SIT

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit semper praecognoscendum de subiecto, quod sit. Nam scientia tantum est de universalibus. Sed universali non convenit existentia, sed singulari. Ergo de subiecto scientiae, quod est universale, non debet praecognosci, quod est.

2. Praeterea, Deus habet scientiam non entium. Sed de non ente non potest praecognosci, quod sit. Ergo subiectum scientiae non semper praecognosci debet, quod sit.

Sed contra est quod Philosophus dicit 2 *Poster.* c. 8, quaerere, *quid est,* non habentes, *quia est,* nihil est quaerere.

Respondeo dicendum quod de subiecto semper praecognoscitur in scientiis particularibus *an est.* Quod constare potest ex medio demonstrationis in qualibet scientia particulari. Hoc enim est definitio subiecti et *quod quid* ipsius. Unde debet praecognosci, et multo magis quaeri ante conclusionem. Quaestio autem et praecognitio *quid est* praesupponit quaestionem et praecognitionem *an est.* Unde manifestum est, quod de subiecto debent particulares scientiae praecognoscere *an est,* illudque supponere.

Ad primum ergo dicendum quod de universali, quod est subiectum scientiae, praecognoscendum est, an sit. Universale enim, ut ostendit Philosophus 6 *Metaphys.* c. 16, non existit praeter res; existit enim in singularibus et praeter singularia.

Ad secundum dicendum quod subiectum scientiae Dei dicitur esse, quia vel est in actu vel in potentia ipsius Dei vel creaturae, licet nec sit nec fuerit nec futurum sit.



QUAESTIO DECIMASEPTIMA

DE DEMONSTRATIONE SECUNDUM SE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Praemissis autem his, quae de demonstratione praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de ipsa demonstratione. Et *primo* de demonstratione secundum se, et *deinde* de partibus eius.

Quantum igitur ad primum horum quaeruntur tria.

Primo: de divisione demonstrationis.

Secundo: de regressu demonstrationis.

Tertio: de demonstratione universali et particulari.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DIVISIO DEMONSTRATIONIS IN QUIA ET PROPTER QUID SIT RECTE ASSIGNATA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divisio demonstrationis in *quia* et *propter quid* non sit recte assignata. Dicit enim Philosophus 2 *Poster.* c. 4, quod medium in demonstratione est *quod quid est.* Sed medium demonstrationis *quia* non est *quod quid est,* ut patet. Ergo demonstratio *quia* non est demonstratio, et ita male dividitur demonstratio in demonstrationem *quia* et *propter quid.*

2. Praeterea, causa non potest demonstrari per effectum sibi non proportionatum. Sed omnis causa habet effectus non proportionatos, causa enim semper abundantius et perfectius habet aliquid quam causatum. Ergo non datur demonstratio *quia,* quae causam per effectum demonstrat.

3. Praeterea, *signum* contra causam dividitur et contra effectum; nam effectus est res, signum autem et res opponuntur. Sed datur demonstratio *a signo.* Ergo non sufficienter dividitur demonstratio in *quia* et *propter quid.*

4. Praeterea, Philosophus saepe utitur demonstratione *circulari;* nam v. g. 1 *Poster.* c. 6 ex eo, quod demonstratio est eorum, quae sunt per se, probat demonstrationem esse necessariorum, et ex eo quod demonstratio est necessariorum, probat illam esse eorum, quae sunt per se. Sed demonstratio circularis neque est demonstratio *quia* neque *propter quid.* Ergo insufficienter dividitur demonstratio in *quia* et *propter quid.*

Sed contra est quod omnis demonstratio debet procedere ex prioribus, ut dicitur 1 *Poster.* c. 2. Sed priora sunt tantum *duplicia: vel* simpliciter, puta causae, *vel* quoad nos, puta effectus. Ergo demonstratio tantum est *duplex: vel* procedens *ex prioribus simpliciter,* puta *ex causis:* quae dicitur demonstratio *propter quid; vel ex prioribus quoad nos,* puta *ex effectibus:* quae dicitur demonstratio *quia.*

Respondeo dicendum quod cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire, omnis autem demonstratio adducatur aliud notificandi causa, necesse est, quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quoad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum. In quibusdam autem eadem sunt notiora *quoad nos et secundum naturam,* sicut in mathematicis, quae sunt a materia abstracta. Et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et secundum naturam, sc. *ex causis in effectus.* Unde dicitur demonstratio *propter quid.* In quibusdam autem *non* sunt eadem magis nota simpliciter et quoad nos, ut in naturalibus, in quibus plerumque *effectus sensibiles* sunt magis noti suis causis. Et in his demonstratio plerumque procedit ab his, quae sunt minus nota secundum naturam et magis nota quoad nos, ut dicit Philosophus 1 *Phys.* c. 1, nimirum *ex effectibus in causas.* Unde dicitur demonstratio *quia.*

Duplex ergo est demonstratio. *Una,* quae est per causam, et haec est per priora simpliciter. *Alia* per effectum, et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae.

Potest autem dividi demonstratio etiam *tripliciter. Uno* enim modo dividitur in *universalem* et *particularem; alio* autem modo dividitur in *categoricam* et *privativam; tertio* modo dividitur in *negativam,* quae demonstrat *ostensive,* et in negativam, quae ducit *ad impossibile.* Differentia autem ipsarum, sc. demonstrationis negativae et ducentis ad impossibile, talis est. Si accipiatur, quod A in nullo B sit et B sit in omni C, et concludatur, A esse in nullo C, erit demonstratio negativa. Demonstratio vero ducens ad impossibile hoc modo se habet. Sit ita, quod oporteat demonstrare, quod A non sit in B, et accipiamus oppositum eius, quod probare volumus, sc. *omne B est A,* et accipiatur, quod B sit in C per hanc propositionem *omne C est B;* ex quibus sequitur conclusio *omne C est A.* Et sit ita, quod notum sit et concessum apud omnes, quod

hoc est impossibile. Et ex hoc concludimus, primam propositionem esse falsam, sc. *omne B est A.* Et ita oportebit, vel quod *nullum B sit A* vel saltem, quod *quoddam B non sit A.* Accipit ergo demonstratio, quae est ad impossibile, illud principium: *impossibile est esse et non esse simul.* In hac enim demonstratione probatur aliquid esse verum, per hoc quod eius oppositum est falsum. Quod nequaquam contingeret, si possibile esset, quod utrumque oppositorum esset falsum.

Ad primum ergo dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, *quid* significet nomen illius, non autem *quod quid est.* Nam quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est.*

Ad secundum dicendum quod per effectus non proportionatos causae non potest haberi *perfecta* cognitio causae. Sed tamen ex quocumque effectu potest nobis manifeste demonstrari, *causam esse,* dummodo talis effectus sit magis notus quoad nos, quia cum effectus dependet a causa, eo posito necesse est causam praeexistere.

Ad tertium dicendum quod *signum,* quantum est in se, importat aliquod notum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti. Et quia plerumque effectus sunt nobis manifestiores causis, ideo signum sumitur pro effectu, quamvis illi opponatur secundum propriam rationem: et ita quandoque contra causam dividitur. Quandoque autem causa est manifesta quoad nos, utpote cadens sub sensum, effectus autem occultus, ut si expectetur in futurum. Et tunc nihil prohibet, causam signum sui effectus dici: et sic demonstratio *a signo* non erit distincta a demonstratione *quia* et *propter quid.*

Ad quartum dicendum quod *demonstratio circularis* est complexio duarum demonstrationum. Fit enim in demonstratione circulari processus *a principio ad conclusionem et iterum a conclusione ad principium,* subsumpta altera praemissarum conversa. Ut autem bene probat Philosophus, *non contingit circulariter demonstrare in scientiis.* Nam contingeret, idem esse prius et posterius respectu unius et eiusdem, et notius et minus notum. Quod autem ostendit demonstrationem necessariorum esse propter hoc, quod est eorum, quae sunt per se, non est vera demonstratio, sed est *ostensio ad hominem,* apud quem notum est, quod demonstratio sit eorum, quae sunt per se.

Per hoc autem, quod utraque conclusio *pluribus* mediis ostenditur, licet non tollatur ratio circularis demonstrationis, tollitur tamen inconveniens, quod ex circulari demonstratione contingit, ut sc. nihil manifestet. Dum enim utraque conclusio per *alia* media manifestatur, una potest sumi ut manifestativa alterius ad ostendendam convertibilitatem conclusionum. Addo amplius, quod licet non competat

circulo demonstrare, si omnino sit unum et idem, quod prius fuit conclusio et postea est principium respectu eiusdem numero, ne sit idem notius et minus notum: *si tamen non sit omnino idem, sicut accidit in his, quae circulo generantur, non est ullum inconveniens.*

Inde tamen non sequitur, dari tertiam speciem demonstrationis. Nam demonstratio circularis non est una, sed duae simul, ut dictum est.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SIT POSSIBILIS REGRESSUS DEMONSTRATIVUS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit possibilis regressus demonstrativus. Docet enim Philosophus 1 *Poster.* c. 3, quod demonstratio circularis est impossibilis. Sed regressus demonstrativus nihil aliud est quam talis demonstratio; nam in regressu dedemonstrativo id, quod est conclusio unius demonstrationis, fit principium alterius. Ergo impossibilis est regressus demonstrativus.

2. Praeterea, in regressu demonstrativo idem probatur per idem; dicitur enim: *si homo est risibilis, est rationalis; si est rationalis, est risibilis;* et per consequens nihil omnino scitur. Sed hoc est contra definitionem demonstrationis, quae est, quod sit syllogismus faciens scire. Ergo non est possibilis regressus.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 3 damnans demonstrationem circularem excipit regressum demonstrativum a demonstratione *quia* ad *propter quid;* et 2 *Poster.* c. 16 expresse docet, causam et causatum invicem posse demonstrari, quia haec duo invicem demonstrantur in diverso genere demonstrationis *quia* et *propter quid.*

Respondeo dicendum quod *tripliciter* potest contingere regressus demonstrativus. *Primo,* in eodem genere demonstrationis et causae, ut si ex vapore probetur pluvia et rursum vapor ex pluvia. *Secundo,* in eodem quidem genere demonstrationis, sed in diverso genere causae, ut si per causam finalem demonstretur efficiens et rursum per efficientem finalis. *Tertio,* in diverso genere demonstrationis et causae, ut si in demonstratione *quia* per effectum probetur causa, et rursum in demonstratione *propter quid* per causam probetur effectus.

Et *primo* quidem modo non contingit regressus in causis per se, sed tantum in causis *per accidens*; neque tunc fit regressus ad idem numero, sed ad idem specie, ut patet in exemplo allato. Non enim est necesse, ut ex aqua fiat vapor, nisi accedat extrinsecus vis caloris solis; neque ex vapore facto ex aqua generatur aqua eadem numero, ex qua fuit ipse generatus, sed specie. Et hunc modum ponit Philosophus 2 *Poster.* c. 12.

Secundo vero modo possibilis etiam est regressus. Nam ex fine demonstrari potest causa efficiens, et contra. Et hunc modum ponit Philosophus 2 *Poster*. c. 11, ubi ex fine, puta ex sanitate, probat ambulationem post coenam, et rursum ex hac probat illam.

Tertio demum modo possibilem esse regressum demonstrativum, *tripliciter* constare potest. Et *primo* quidem, quia conclusio demonstrationis *propter quid* cognita per priora simpliciter potest postea per inductionem, quae est ex notioribus nobis, probata assumi in demonstratione *quia* ad concludendam alteram praemissarum demonstrationis *propter quid*. *Secundo,* quia potest utraque conclusio demonstrationis *quia* et *propter quid per multa media* probari, et sic poterit *una manifestare aliam*. *Demum,* quia ex quolibet effectu *notiore nobis* potest demonstrari, propriam causam illius esse. Rursum autem talis effectus potest demonstrari per propriam causam tamquam per quid *naturaliter prius et notius*. Unde manifestum est, quod possibilis est regressus demonstrativus.

Ad primum ergo dicendum quod circulus damnatus a Philosopho est circulus in *eodem* genere demonstrationis et causae, non autem in diverso genere demonstrationis.

Ad secundum dicendum quod in regressu demonstrativo aliquid de novo scitur. Nam in priori demonstratione *quia* cognoscitur, an sit res; in posteriori vero demonstratione *propter quid* cognoscitur causa, propter quam illa res est.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEMONSTRATIO UNIVERSALIS SIT POTIOR DEMONSTRATIONE PARTICULARI

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod demonstratio universalis non sit potior demonstratione particulari. Nam potior est demonstratio, quae facit scire aliquid secundum se, quam quae facit scire aliquid secundum aliud. Sed demonstratio universalis facit scire aliquid non secundum ipsum, sed secundum aliud, sc. secundum universale; particularis autem demonstratio demonstrat de aliqua re particulari secundum seipsam. Ergo particularis demonstratio est potior quam universalis.

2. Praeterea, potior est demonstratio, quae est de ente, quam illa, quae est de non ente. Sed universale non est aliquid praeter singularia, ut probatur in 6 *Metaphys*. c. 16. Ergo universalis demonstratio est indignior quam particularis.

Sed contra est auctoritas Philosophi ostendentis 1 *Poster*. c. 24, quod demonstratio universalis sit potior.

Respondeo dicendum quod demonstratio universalis est potior demonstratione particulari. Quod manifestatur *tribus* rationibus.

Primo, maxime evidens est, universalem demonstrationem principaliorem esse, *ex ipsis propositionibus,* ex quibus utraque demonstratio procedit. Nam universalis demonstratio procedit ex universalibus propositionibus. Particularis autem demonstratio procedit ex aliqua particulari propositione. Propositionum autem universalis et particularis talis est comparatio, quod ille, qui habet cognitionem de priori, sc. de universali, cognoscit quodammodo posteriorem, sc. in potentia. Nam *in universali sunt in potentia particularia,* sicut in toto sunt in potentia partes. Sed ille, qui cognoscit aliquid in particulari, non propter hoc cognoscit in universali, neque in actu neque in potentia. Non enim universalis propositio continetur in particulari, neque in actu neque in potentia. Si igitur demonstratio est potior, quae ex potioribus propositionibus procedit, sequitur, quod demonstratio universalis sit potior.

Secundo, quanto medium demonstrationis est propinquius primo principio, tanto demonstratio est potior. Nam si illa demonstratio, quae procedit ex principio immediato, est certior ea, quae non procedit ex principio immediato, sed ex mediato, necesse est, quod quanto aliqua demonstratio procedit ex medio propinquiori principio immediato, tanto sit potior. Sed universalis demonstratio procedit ex medio propinquiori principio, quod est propositio immediata. Si enim oporteat demonstrare A, quod est universalissimum, de D, quod est particularissimum, puta substantiam de homine, et accipiantur media B et C, puta animal et vivum, ita quod B sit superius quam C, sicut vivum quam animal: manifestum est, quod B, quod est universalius, erit immediatum ipsi A et per hoc magis cognoscetur quam per C, quod est minus universale. Unde relinquitur, quod demonstratio universalis potior sit quam particularis.

Tertia ratio sumitur *a causis finalibus.* Quaerimus enim usque ad illum terminum, propter quid fiat aliquid aut propter quid sit aliquid, quousque non sit aliquid aliud assignare quam hoc, ad quod perventum est, propter quod fiat vel sit illud, de quo quaeritur propter quid. Et *quando hoc invenimus, tunc opinamur nos scire propter quid.* Et hoc ideo, quia illud, quod iam sic est ultimum, ut non sit aliquid aliud ulterius quaerendum, est id, quod est vere finis et terminus, qui quaeritur, cum quaerimus *propter quid.* Puta si quaeramus, cuius causa aliquis venit, et respondeatur, ut accipiat argentum: hoc autem propter quid? ut sc. reddat debitum: et hoc propter hoc aliud, ut sc. non iniuste agat. Et sic semper procedentes, quando iam non erit amplius propter aliquid aliud sicut propter finem, puta cum pervenerimus ad ultimum finem, qui est beatitudo, dicemus, quod propter hoc venit sicut propter finem. Et similiter est in omnibus aliis, quae sunt vel fiunt propter finem. Si igitur ita se habet in aliis causis sicut in causis finalibus, quod tunc maxime

scimus, quando *ad ultimum* fuerit perventum: ergo in aliis tunc maxime sciemus, quando pervenimus ad hoc, quod hoc inest huic non amplius propter aliquid aliud. *Et hoc contingit, cum pervenerimus ad universale.* Si enim e. g. quaeramus de isto triangulo particulari, quare anguli eius extrinseci sunt aequales quatuor rectis, respondebitur, quod hoc contingit huic triangulo, quia est isosceles; isosceles autem est talis, quia est triangulus; triangulus autem est talis, quia est figura rectilinea talis. Si ergo amplius non possit procedi, tunc maxime scimus. Hoc autem est, quando pervenitur ad universale. Ergo universalis demonstratio potior est particulari.

Et similiter dicendum, quod *affirmativa demonstratio est potior quam negativa, et negativa ostensiva potior quam ducens ad impossibile.*

Nam quoad *primum,* principium syllogismi demonstrativi est propositio universalis immediata; ita tamen quod affirmativi syllogismi est principium proprium affirmativa propositio, negativi autem syllogismi proprium principium est negativa propositio universalis. Sed *nobilioris principii nobilior est effectus.* Ergo secundum proportionem propositionis affirmativae ad negativam est proportio demonstrationis ad negativam. Sed affirmativa propositio est potior quam negativa. Quod probatur *dupliciter: primo* quidem, quia affirmativa est prior et notior, cum per affirmativam probetur negativa, et non e converso; *secundo,* quia affirmatio praecedit naturaliter negationem, sicut *esse prius est quam non esse.* Quamvis enim in uno et eodem, quod de non esse in esse procedit, non esse sit prius tempore, esse tamen est prius natura, et simpliciter prius etiam tempore: quia non entia non producuntur in esse nisi ab aliquo ente. Ergo patet, quod affirmativa demonstratio est potior quam negativa.

Quoad *secundum* vero, *illa demonstratio est dignior, quae procedit ex notioribus et prioribus.* Sed demonstratio negativa procedit ex notiori et priori quam demonstratio ducens ad impossibile. Utraque enim facit scire per aliquam negativam propositionem; sed demonstratio negativa procedit ad faciendam fidem ex hac propositione negativa *B non est A,* quae est naturaliter prior; demonstratio autem ducens ad impossibile procedit ad faciendum fidem ex hac propositione negativa *C non est A,* quae est posterior naturaliter. Quod autem ista propositio *B non est A* est naturaliter prior quam ista propositio *C non est A,* probatur per hoc, quod praemissa, ex quibus infertur conclusio, sunt naturaliter priora conclusione. Sed in ordine syllogismi *C non est A* ponitur ut conclusio, sed *B non est A* ponitur ut id, ex quo conclusio infertur. Ergo *B non est A* est naturaliter prior. Relinquitur ergo, quod demonstratio negativa sit potior ea, quae ducit ad impossibile.

Ad primum ergo dicendum quod in universali et in particulari demonstratione utrobique invenitur *secundum se* et *secundum aliud.* Quod autem in universali inveniatur *secundum se,* patet exemplo.

Habere enim tres angulos aequales duobus rectis non convenit isosceli secundum se, i. e. secundum quod isosceles est, sed secundum quod est triangulus. Et ideo qui cognoscit quemdam triangulum habere tres, sc. isoscelem, minus habet cognitionem de eo, quod est per se, quam si cognoscat, quod triangulus habet tres. Et hoc est universaliter dicendum, quod si aliquid non insit triangulo, secundum quod est triangulus, et demonstretur de eo, quidquid sit illud, non erit vera demonstratio. Si autem insit ei, secundum quod est triangulus, cognoscens in universali de triangulo, secundum quod huiusmodi, perfectiorem cognitionem habet. Unde ille, qui scit in universali, magis cognoscit rem per se et in quantum huiusmodi quam ille, qui cognoscit in particulari.

Ad secundum dicendum quod si universale praedicatur de pluribus secundum unam rationem et non aequivoce, universale *quantum ad id, quod rationis est,* i. e. quantum ad scientiam et demonstrationem, non erit minus ens quam particulare, *sed magis.* Nam incorruptibile est magis ens quam corruptibile; ratio autem universalis est incorruptibilis; particularia autem sunt corruptibilia, quibus accidit corruptio secundum principia individualia, non secundum rationem speciei, quae communis est omnibus et conservatur per generationem. Sic igitur quantum ad id, quod rationis est, universalia magis sunt entia quam particularia. Quantum vero ad naturalem subsistentiam, particularia magis sunt entia, quae dicuntur primae et principales substantiae.

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

DE DEMONSTRATIONE QUIA

IN DUO ARTICULOS DIVISA

Deinde quaerendum est de prima specie demonstrationis, sc. de demonstratione *quia.*

Et quaeruntur duo.

Primo: utrum demonstratio *quia* sit vere et absolute demonstratio.

Secundo: de processione eius ex causa remota.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DEMONSTRATIO QUIA SIT VERE ET ABSOLUTE DEMONSTRATIO

Ad primum sic proceditur. Videtur quod demonstratio *quia* non sit vere et absolute demonstratio. Ut enim dicitur 1 *Poster.* c. 2, demonstratio absolute sumpta facit scire simpliciter. Sed demonstratio

quia ex Philosopho *ibidem* non facit scire simpliciter. Ergo absolute non est demonstratio.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster*. c. 13 demonstrationem *quia* absolute vocat demonstrationem.

Respondeo dicendum quod *duplex* est modus sciendi: *unus* proprius et perfectus, quo rem perfecte cognoscimus, propter quam res est, et quoniam illius est, et non contingit aliter se habere. Et hic est per demonstrationem *propter quid*. *Alter* est non ita perfectus: quo rem cognoscimus per effectus vel per demonstrationem *quia*. Quae propterea absolute dicenda est demonstratio.

Cuius ratio *triplex* est. *Primo,* quia *vere facit aliquid scire*. Nam facit scire *quia,* seu quod res sit.

Secundo, quia solius demonstrationis *proprium* est, ex necessariis concludere, ut docet Philosophus 1 *Poster*. c. 6. Demonstratio autem *quia* procedit ex necessariis. Nam ut Philosophus *ibidem* dicit, conclusio demonstrationis *quia* est necessaria. At necessaria conclusio non nisi per necessarium medium haberi potest; alioqui nesciretur, quod conclusio sit necessaria, cum necessarium non possit scire per non necessarium.

Tertio, quia in demonstratione *quia* servatur *naturalis modus et ordo sciendi,* ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis. Nam in illa devenimus *ex notioribus nobis ad notiora naturae*. Sunt autem notiora naturae, quae a sensibus longe absunt, et dicuntur nota naturae, non quia natura cognoscat ea, sed quia sunt nota *secundum se et secundum propriam naturam*. Nota autem nobis sunt *sensibilia et materialia et intelligibilia in potentia;* nam ab his est principium nostrae cognitionis: huiusmodi autem ut plurimum sunt effectus. Et sic manifestum est, quod demonstratio *quia* absolute dicenda est demonstratio, licet non sit ita perfecta, sicut demonstratio *propter quid,* et ab illa valde differat tum in eadem scientia, tum in diversis, ut probat Philosophus 1 *Poster*. c. 6.

Ad argumentum ergo dicendum quod demonstratio *quia* non est demonstratio faciens scire *propter quid,* quod est scire *simpliciter,* sed est faciens scire *quia,* quod est scire *secundum quid*.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEMONSTRATIO QUIA PROCEDAT EX CAUSA REMOTA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod demonstratio quia non procedat ex causa remota. Dicit enim Philosophus 1 *Poster*. c. 13, quod demonstratio *quia* procedit ex notioribus nobis. Sed effectus est notior nobis, causa vero est notior secundum se. Ergo demonstratio *quia* non procedit ex causa remota.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Poster.* c. 13 dicentis, demonstrationem *quia* procedere ex causa remota.

Respondeo dicendum quod demonstratio *quia aliquando* procedit per effectum, *aliquando* per causam remotam, ut dicitur 1 *Poster.* c. 13. Quod manifestum est. Nam procedit *per effectum*, quatenus procedit per notius nobis; nam alioqui non faceret scire. Non enim pervenitur ad cognitionem ignoti nisi per aliquid magis notum. Nihil autem prohibet duorum convertibilium, quorum unum sit causa, alterum effectus, notiorem esse quandoque effectum ipsa causa. Nam effectus aliquando est notior causa quoad nos et secundum sensum, licet causa sit notior simpliciter et secundum naturam.

Potest autem demonstratio *quia dupliciter* ab effectu procedere. *Vel affirmative* ab effectu convertibili, ut si dicatur: omne non scintillans est prope; sed planetae non scintillant; ergo sunt prope, nam esse prope est causa non scintillationis, non e contra. *Vel negative* ab effectu non convertibili, qui sc. *a pluribus causis* potest procedere, ut si dicatur: quicumque habet febrim, habet pulsum commotum; sed talis non habet pulsum commotum; ergo non habet febrim, non enim affirmative ex commotione pulsus licet colligere, quod quis habeat febrim.

Procedit etiam demonstratio *quia ex causa remota* seu non immediata, *negative tamen.* Ut patet in probatione Anacharsidis, qui probat, quod apud Scythas non sunt sibilatores, propter hoc quod non sunt ibi vites. Hoc enim est *medium valde remotum.* Propinquum enim esset: non habere vinum; et adhuc propinquius: non bibere vinum, ex quo sequitur laetitia cordis, quae movet ad cantandum, ut sic sibilatio pro cantu intelligatur. Sublata autem illa causa remota tollitur talis effectus. Et sic manifestum est, quod demonstratio quia potest procedere a causa remota, sc. negative.

Ad argumentum ergo dicendum quod iuxta duas potissimas conditiones, quas habet demonstratio *propter quid,* puta quod sit ex causis et immediatis, ab illa differt demonstratio *quia;* nimirum quia procedit vel ab effectu vel a causa remota, sive talis causa sit notior nobis, sive secundum se. Ideo enim dicitur demonstratio *quia* procedere ex notioribus nobis, quia maxime procedit ex effectibus, qui ut plurimum sunt notiores nobis, ut dictum est.



QUAESTIO DECIMANONA

DE DEMONSTRATIONE PROPTER QUID

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de secunda specie demonstrationis, sc. de demonstratione *propter quid.* Et *primo* inquiremus de demonstratione *propter quid* secundum se et praemissas eius, *secundo* de medio eiusdem, *tertio* de conclusione eiusdem.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: de definitione demonstrationis *propter quid.*

Secundo: utrum praemissae demonstrationis *propter quid* debeant esse de omni, per se, et universali.

Tertio: utrum praemissae demonstrationis *propter quid* debeant esse necessariae et propriae.

Quarto: utrum praemissae demonstrationis *propter quid* debeant esse notiores conclusione magisque illis credendum sit quam conclusioni.

Quinto: utrum praemissae demonstrationis *propter quid* sint causa efficiens conclusionis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RECTE SIT ASSIGNATA DEFINITIO DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit recte assignata definitio demonstrationis *propter quid* a Philosopho 1 *Poster.* c. 2, quod sit syllogismus procedens ex veris et primis et immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis. Dicit enim Philosophus 2 *Metaphys.* c. 3, quod unius rei una tantum est definitio. Sed Philosophus aliter definit in 1 *Poster.* c. 2 demonstrationem *propter quid,* puta quod sit syllogismus faciens scire. Ergo non bene assignavit aliam definitionem.

SED CONTRA EST auctoritas Philosophi, qui 1 *Poster.* c. 2 definit demonstrationem *propter quid* modo praedicto.

RESPONDEO DICENDUM quod recte assignata est a Philosopho definitio praedicta demonstrationis *propter quid.* Quod probari potest ex singularium conditionum inductione. *Primo* enim debet demonstratio *propter quid* constare *ex veris,* ad hoc quod scientiam faciat: quia quod non est, non est scire, cum scientia sit de ente. Quod autem non est verum, non est ens. Nam *ens et verum convertuntur.* Oportet ergo id, quod scitur, esse verum. Et sic conclusionem

demonstrationis, quae facit scire, oportet esse veram, et per consequens eius praemissas. Non enim contingit verum sciri ex falsis, etsi concludi possit ex eis.

Secundo debet esse ex propositionibus *primis* et *immediatis* sive indemonstrabilibus, i. e. quae per aliquod medium non demonstrantur, sed per se ipsas sunt manifestae. Quae quidem immediatae dicuntur, quatenus carent medio demonstrante; primae autem in ordine ad alias propositiones, quae per eas probantur. Non enim contingit aliquem habere scientiam, nisi habeat demonstrationem eorum, quorum potest esse demonstratio; et hoc dico *per se,* et non *per accidens.* Et hoc ideo, quia posset quis scire aliquam conclusionem non habens demonstrationem praemissarum, etiamsi essent demonstrabiles, quia sciret eam per alia principia; et hoc esset secundum accidens. Si ergo demonstrator in suis demonstrationibus procedit ex principiis mediatis et demonstrabilibus, aut habet demonstrationem illarum praemissarum, vel non. Si non habet, ergo non scit illas praemissas, et ita nec conclusionem propter praemissas. Si autem habet, cum in demonstrationibus non sit abire in infinitum, tandem erit devenire ad aliqua immediata et indemonstrabilia. Et sic oportet, quod demonstratio procedat ex immediatis *vel statim vel per aliqua media.* Unde et in 1 *Topic.* c. 1 dicitur, quod demonstratio est ex propriis et veris, aut his, quae per ea fidem sumpserunt.

Tertio debet esse *ex causis* conclusionis. Nam tunc scimus, cum causas cognoscimus. *Scire enim aliquid est perfecte cognoscere ipsum.* Hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius; eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex 1 *Metaphys.* c. 1. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae.

Quarto debet esse *ex notioribus et prioribus,* quia omnis causa est naturaliter prior et notior suo effectu. Oportet autem, quod causa conclusionis demonstrativae sit notior non solum quoad cognitionem *quid est,* sed etiam quoad cognitionem *quia est.* Non enim ad demonstrandum, quod eclipsis solis est, sufficit scire, quod est lunae interpositio, sed etiam oportet scire, quod luna interponitur inter solem et terram. Et quia prius et notius dicitur dupliciter, *quoad nos et secundum naturam,* ea, ex quibus procedit demonstratio *propter quid,* sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam, et non quoad nos. Definitur enim sola demonstratio propter quid, quae est per causam: quae secundum naturam est prior et notior effectu. Et sic manifestum est, quod recte tradita est a Philosopho definitio demonstrationis *propter quid.*

Ad primum ergo dicendum quod quia definitio significet *quod quid esse rei, quod quid* autem est causa ipsius rei, secundum diversas causas illius potest multipliciter assignari *quod quid* ipsius. Ut *quod*

quid est domus, accipi potest per comparationem ad causam materialem, ut dicamus, quod est aliquod compositum ex lignis et lapidibus; et per comparationem ad causam finalem, ut dicamus, quod est artificium praeparatum ad habitandum. Similiter in proposito *duplex* definitio demonstrationis *propter quid* fuit a Philosopho assignata. Quarum *una* sumitur a *fine* demonstrationis, qui est scire. Et per huiusmodi finem demonstratio dicitur syllogismus scientialis, i. e. faciens scire. Nam secundum eum scimus, in quantum ipsum habemus. Ex hac vero definitione concluditur *altera,* quae sumitur a *materia* demonstrationis: et est definitio supra explicata.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAEMISSAE DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID DEBEANT ESSE DE OMNI, PER SE, ET UNIVERSALI

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praemissae demonstrationis *propter quid* non debeant esse de omni, per se, et universali. Dicit enim Philosophus 1 *Poster*. c. 4, quod praemissae demonstrationis debent esse necessariae, atque adeo de praedicato necessario inexistente subiecto, quia conclusio demonstrationis, cum sit necessaria, non potest colligi ex contingentibus. Sed praedicatum universale non semper inest necessario suo subiecto, quia, ut dicit Porphyrius, universale praedicatum dicitur illud, quod praedicatur de pluribus, quomodocumque illis insit. Ergo praemissae demonstrationis *propter quid* non debent esse necessario de universali.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui 1 *Poster*. c. 4 docet, quod demonstratio debet constare praemissis de omni, per se, et universali.

Respondeo dicendum quod praemissas demonstrationis *propter quid* necesse est constare praedicato *de omni, per se, et universali.* Ad cuius evidentiam determinandum est, quid intelligatur, cum dicimus: de omni, et per se, et universali. Cognoscere enim ista est necessarium ad sciendum, ex quibus sit demonstratio. Oportet namque in propositionibus demonstrationis aliquid *universaliter* praedicari: quod significat dici *de omni,* et *per se,* et etiam *primo,* quod significat *universale.* Tunc autem dicitur aliquid *de omni,* ut habetur in 1 *Prior*. c. 1, quando nihil est sumere sub subiecto, de quo praedicatum non dicatur. *Per se* autem dicitur aliquid praedicari, per comparationem ad ipsum subiectum: quia ponitur in eius definitione. *Primo* vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparationem ad ea, quae sunt priora subiecto et continentia ipsum.

Et ideo in definitione *dici de omni duo* ponuntur: quorum *unum* est, ut nihil sit sumere sub subiecto, cui praedicatum non

insit; et *aliud*, quod non sit accipere tempus, in quo praedicatum subiecto non conveniat. Sicut e. g. de omni homine praedicatur animal; et de quocumque verum est dicere, quod sit homo, verum est dicere, quod sit animal, et quandocumque est homo, est animal.

Circa *per se* autem sciendum est, quod haec praepositio *per* designat habitudinem causae aliquando quidem *formalis,* sicut cum dicitur, quod corpus vivit *per* animam; quandoque autem habitudinem causae *materialis,* sicut cum dicitur, quod corpus est coloratum *per* sufficiem, quia sc. proprium subiectum coloris est superficies. Designat etiam habitudinem causae *extrinsecae* et praecipue *efficientis,* sicut cum dicitur, quod aqua calescit *per* ignem. *Primus* ergo *modus* dicendi *per se* est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, hic modus est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum. Sicut in definitione trianguli ponitur linea; unde linea *per se* inest triangulo. *Secundus modus* dicendi *per se* est, quando haec praepositio *per* designat habitudinem causae materialis, prout sc. id, cui aliquid attribuitur, est propria materia et proprium subiectum ipsius. Oportet autem, quod proprium subiectum ponatur in definitione accidentis, quia cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam, quod definitio eius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi *per se* est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius. Sicut rectum et circulare insunt lineae per se; nam linea ponitur in definitione eorum. Et hi duo modi dicuntur *modi per se praedicandi. Tertius modus* est modus per se essendi, prout *per se* significat aliquid solitarium, sicut dicitur, quod *per se* est aliquod particulare, quod est in genere substantiae, quod non praedicatur de aliquo subiecto. Et modus hic competit solis substantiis completis, et est fundamentum aliorum modorum, quia est substantia completa, de qua caetera praedicantur, et propterea dicitur *modus per se existendi. Quartus* vero *modus* dicendi *per se* est, secundum quod haec praepositio *per* designat habitudinem causae efficientis vel finalis. Et ideo, quidquid inest unicuique propter seipsum, *per se* dicitur de eo, ut si dicamus, quod interfectum interiit; manifestum est enim, quod propter id, quod illud interfectum est, interiit. Quod autem non propter se ipsum inest alicui, *per accidens* dicitur.

Universale demum, sc. praedicatum, est, quod et *de omni* est, i. e. universaliter praedicatur de subiecto, et etiam *per se,* sc. inest ei, i. e. convenit subiecto, secundum quod ipsum subiectum est. Sicut habere tres angulos aequales duobus rectis, inest cuilibet triangulo universaliter. Tunc igitur est universale praedicatum, cum non solum in quolibet est, de quo praedicatur, sed et *primo demonstratur inesse* ei, de quo praedicatur.

His autem visis, manifestum est *primo,* quod praemissae demonstrationis *propter quid* debent constare praedicato *de omni.*

Nam demonstratio debet constare ex iis, quae important universalitatem temporis et subiecti; alioqui non esset ex necessariis, si deesset universalitas temporis. Praedicatum autem de omni dicit utramque universalitatem.

Secundo, debent praemissae demonstrationis constare praedicato *per se.* Nam cum demonstrationis conclusio sit necessaria et per demonstrationem scita, debet demonstratio esse ex praemissis necessariis. Sunt autem praemissae necessariae, *primo,* quae constant praedicato de omni, quod nimirum universalitatem temporis et subiecti importat. *Secundo,* quae constant praedicato per se; praedicatum enim necessarium est praedicatum per se.

Tertio, quod constent praedicato *universali* praemissae demonstrationis *propter quid,* probatur, quia demonstrator demonstrat *passionem de subiecto proprio.* Passio autem respectu proprii subiecti est praedicatum universale. Nam et omni illi, et per se, et primo inest: quae tria sunt de ratione praedicati universalis, ex quo constare debent praemissae demonstrationis. Et sic manifestum est, praemissas demonstrationis *propter quid* debere esse de omni, per se, et universali.

Ad argumentum ergo dicendum quod universale non hoc modo accipitur a Philosopho, prout omne, quod praedicatur de pluribus, dicitur universale, secundum quod Porphyrius determinavit de quinque universalibus. Sed dicitur hic universale secundum quamdam *adaptationem* vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum sc. neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato, seu quod est convertibile cum subiecto.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAEMISSAE DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID DEBEANT ESSE NECESSARIAE ET PROPRIAE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praemissae demonstrationis *propter quid* non debeant esse necessariae et propriae. Nam scientia physica est de contingentibus; est enim de mobilibus. Omne autem, quod movetur, inquantum huiusmodi, est contingens, ut probatur 8 *Metaphys.* Sed contingens non potest concludi nisi ex contingentibus; nam ex necessariis semper concluditur conclusio necessaria, ut dicitur 1 *Poster.* c. 6. Ergo praemissae demonstrationis facientis scire non necessario debent esse necessariae.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Poster.* c. 6 et 9, ubi docet, praemissas demonstrationis debere esse necessarias et proprias.

Respondeo dicendum quod praemissae demonstrationis *propter quid* debent esse necessariae et propriae. Quod manifeste patet.

Debent enim esse *necessariae, primo,* quia quod scitur, impossibile est aliter se habere, ut habitum est in definitione eius, quod est *scire. Secundo,* quia demonstratio facit scire conclusionem *necessariam.* Necessaria vero conclusio sciri non potest nisi ex necessariis principiis. *Tertio,* quia ea, quae *per se* praedicantur, necessario insunt, ut maxime patet in duobus primis modis *per se,* ex quibus potissimum constant praemissae demonstrationis.

Debent etiam esse *propriae.* Cum enim proprium *dupliciter* sumi possit, *vel* ut distinguitur contra extraneum, *vel* ut dividitur contra commune: utroque modo praemissae demonstrationis debent esse propriae. Et *primo* quidem *modo,* quia cum in demonstratione sint tres termini, sicut et in quolibet syllogismo, sc. maior extremitas, minor et medium, si medium esset extraneum a maiore vel minore extremitate, ita ut non esset definitio utrumque comprehendens, tunc maior extremitas non praedicaretur de eo per se, nec ipsum de subiecto per se praedicaretur, cum tamen doceat Philosophus 1 *Poster.*, quod in maiore propositione maior extremitas praedicatur per se de medio in secundo et quarto modo *per se,* et in minori propositione praedicatur medium de minori extremitate per se in primo modo. *Secundo* vero *modo* debent praemissae demonstrationis esse propriae, quia nullum principium commune facit scire rem per se, sed *tantum per accidens.* At demonstratio facit scire rem simpliciter.

Ad argumentum ergo dicendum quod scientia est de aliquo *dupliciter: uno* modo *primo et principaliter.* Et sic scientia est de universalibus rationibus, super quas fundatur. *Alio* modo est de aliquibus *secundario, et quasi per reflexionem quamdam.* Et sic de rebus illis est, quarum sunt rationes illae, inquantum rationes illas applicat ad res particulares. Rationes autem universales rerum sunt omnes immobiles. Et ideo quantum ad hoc omnis scientia est de necessariis. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc, de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAEMISSAE DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID DEBEANT ESSE NOTIORES CONCLUSIONE MAGISQUE ILLIS CREDENDUM SIT QUAM CONCLUSIONI

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praemissae demonstrationis *propter quid* non debeant esse notiores conclusione, nec magis illis credendum sit quam conclusioni. Si enim praemissae debent esse notiores conclusione, illisque magis credendum est quam conclusioni, maxime ob rationem Philosophi 1 *Poster.* c. 2 *propter quod unumquodque, et illud magis;* scimus enim conclusiones propter

praemissas. Sed hoc principium est falsum; nam res cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles, et tamen habitus et species minus cognoscuntur ab anima. Ergo praemissae demonstrationis non sunt notiores conclusione, neque illis magis credendum est quam conclusioni.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Poster.* c. 2, ubi dicit, oportere principia magis cognoscere et magis ipsis credere quam ei, quod demonstratur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, praemissas notiores esse debere conclusione, et illis magis credendum esse quam conclusioni. Quod manifeste patet: *tum* per rationem ostensivam. Nam *propter quod unumquodque est, et illud magis;* sicut si amamus aliquem propter alterum: ut si magistrum amamus propter discipulum, discipulum amamus magis. Scimus autem conclusiones et illis credimus *propter principia.*

Tum per rationem ducentem ad impossibile. Nam principia praecognoscuntur conclusioni, ut manifestum est. Et tunc quando principia cognoscuntur, nondum conclusio cognita est. Si ergo principia non essent magis cognita quam conclusio, sequeretur, quod homo vel plus vel aequaliter cognosceret ea, quae non novit, quam ea, quae novit. Hoc autem impossibile est. Quare et impossibile est, quod principia non sint magis nota conclusione. Unde etiam ille, qui debet accipere scientiam per demonstrationem, magis debet credere principiis quam conclusioni.

Ad argumentum ergo dicendum quod cum dicitur *propter quod unumquodque est, et illud est magis,* veritatem habet, si intelligatur in his, quae sunt *unius ordinis,* puta in uno genere causae. Puta si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur, quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea, quae sunt *diversorum ordinum,* non habet veritatem; ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis: quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine efficientium. Sic igitur, si accipiamus duo, quorum utrumque sit in ordine obiectorum cognitionis, illud, propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum: sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus, nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PRAEMISSAE DEMONSTRATIONIS SINT CAUSA EFFICIENS CONCLUSIONIS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praemissae demonstrationis non sint causa efficiens conclusionis. Dicit enim Philosophus 2 *Phys.* c. 3, quod praemissae demonstrationis sunt causa *ex qua,* seu causa materialis conclusionis. Sed causa materialis non coincidit cum efficiente, sed ab illa distinguitur, ut Philosophus docet 2 *Poster.* c. 11. Ergo praemissae demonstrationis non sunt causa efficiens conclusionis.

2. Praeterea, praemissae demonstrationis continent medium, et eo mediante sunt causa conclusionis. Sed medium est ratio formalis cognoscendi conclusionem. Ergo praemissae demonstrationis non sunt causa efficiens, sed formalis conclusionis.

Sed contra est quod necesse est praemissas esse causam conclusionis, quia tunc scimus, quando causas cognoscimus. Sed non sunt causa *materialis,* quia materia *inest* ei, cuius est materia; propositiones autem sunt seorsum a conclusione. Neque sunt causa *formalis,* ob eandem rationem; nam etiam haec est causa intrinseca. Neque *finalis,* sed potius contra. Nam cognitio praemissarum ordinatur ad cognitionem conclusionis, unde et haec dicitur esse effectus et finis demonstrationis. Ergo sunt causa *efficiens* conclusionis.

Respondeo dicendum quod *dupliciter* possunt considerari praemissae sc. propositiones. *Uno* modo quantum ad *terminos,* seu ratione maioris et minoris extremitatis. Et sic sunt materia conclusionis. Nam ex terminis propositionum constituitur conclusio. *Altero* modo quantum ad *vim illativam* ipsarum et ratione *medii.* Et sic propositiones reducuntur ad genus causae efficientis. Nam principium discursus rationis in conclusione est ex propositionibus. Quod potest esse manifestum ex *tribus.*

Primo, ex natura perfectionis acquisitae. Nam huiusmodi perfectio est in natura ipsius animae in potentia non pure potentiali, sed etiam *activa,* qua aliquid est in causis seminalibus; sicut patet in virtutibus moralibus, quae sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine sicut in quodam principio seminali. Dicit enim Philosophus in 7 *Ethic.,* quod sunt quaedam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et similiter omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter vera sunt, sicut *in principiis activis,* ex quibus concludi potest. Unde sequitur, quod operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas non solum per modum dispositionis, sed etiam principii activi.

Secundo, ex similitudine, quam habet conclusio per ordinem ad praemissas cum effectu per ordinem ad causam efficientem. Sicut enim effectus, antequam producatur in actu, praeexistit in causis

activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse: ita similiter antequam ex principiis demonstrationis deducatur conclusio, in ipsis principiis praecognitis praecognoscitur conclusio *virtute,* non autem actu; sic enim in illis praeexistit.

Tertio, ex modo acquirendi scientiam. Hic enim est per *duplicem* discursum: *unum* secundum successionem unius post alterum, ex notis ad ignota procedentem; *alterum* secundum causalitatem activam per unum in alterum, quia sc. ex uno noto devenitur in cognitionem ignoti, per vim nimirum illativam ex principiis conclusiones deducendo.

Ad primum ergo dicendum quod praemissae non sunt causa efficiens conclusionis per transmutationem et influxum, sed per illationem. Quomodo sumptum efficiens potest coincidere cum causa materiali.

Ad secundum dicendum quod medium et est ratio formalis sciendi et est principium activum cognitionis conclusionis. Non est autem absurdum, causam formalem coincidere cum efficiente, ut dicitur 2 *Phys.* c. 3.

QUAESTIO VIGESIMA

DE MEDIO DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de medio demonstrationis *propter quid.* Circa quod quaeruntur duo.

Primo: utrum medium demonstrationis *propter quid* sit definitio causalis passionis.

Secundo: utrum omnia quatuor genera causarum sint apta media demonstrationis *propter quid.*

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM MEDIUM DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID SIT DEFINITIO SUBIECTI

Ad primum sic proceditur. Videtur quod medium demonstrationis *propter quid* non sit definitio subiecti, sed definitio passionis. Nam ut Philosophus docet 1 *Poster.* c. 2 et 9, demonstratio *propter quid* debet procedere per causam propriam et immediatam. Sed causa propria et immediata passionis non est definitio subiecti, sed passionis, ut patet 2 *Poster.* c. 8. Ergo definitio passionis est medium demonstrationis *propter quid.*

Sed contra est quod Philosophus 7 *Metaphys.* c. 4 dicit, quod definitio passionis non manifestat passionem de subiecto, nisi sit coniuncta cum causa passionis, quae est definitio subiecti. Sed medium demonstrationis est manifestativum passionis de subiecto, ut Philosophus docet 2 *Poster.* c. 8. Ergo medium demonstrationis est definitio subiecti.

Respondeo dicendum quod necesse est, medium demonstrationis *propter quid* esse definitionem subiecti, vel definitionem passionis coniunctam cum definitione subiecti. Demonstratio enim debet *resolvere in primam causam passionis.* Haec autem est subiectum, et consequenter *eius definitio, quae continet principia passionis.* Unde Philosophus dicit 2 *de Anima* c. 2, vanam et dialecticam esse definitionem illam rei, quae eius accidentia eorumque causam non declarat.

Cuius ratio est, quia *proprietates fluunt ab essentia subiecti tamquam a causa propria effectiva.* Non ergo demonstratio resolvet in primam causam, nisi accipiatur ut medium demonstrationis definitio subiecti. Sic igitur oportet concludere passionem de subiecto per definitionem passionis, et ulterius definitionem passionis concludere de subiecto per definitionem subiecti. Et hoc patet per *exemplum.* Si enim velimus de triangulo demonstrare, quod habet tres angulos aequales duobus rectis, accipiamus primo pro medio definitionem passionis, puta quod est figura habens angelum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis. Quod est quasi definitio passionis. Quod iterum demonstrare oportet per definitionem subiecti, ut dicamus: Omnis figura tribus lineis rectis contenta habet angulum exteriorem aequalem intrinsecis sibi oppositis; sed triangulus est huiusmodi: ergo etc. Unde patet, quod demonstrationis medium vel est definitio subiecti vel definitio passionis perfecta per definitionem subiecti.

Ad argumentum ergo dicendum quod causa immediata est illa, ut dicit Philosophus 1 *Poster.* c. 2, quae non potest per aliud medium probari. Eiusmodi autem non est definitio passionis, sed subiecti.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNIA QUATUOR GENERA CAUSARUM SINT APTA MEDIA DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia quatuor genera causarum sint apta media demonstrationis *propter quid.* Ut enim dicitur 2 *Poster.* c. 3, in demonstratione assumitur definitio pro medio. Sed unius rei est una definitio. Ergo et unum medium. Sed medium

est causa passionis. Ergo in demonstratione una est tantum causa, et non omnes quatuor possunt esse medium.

Sed contra est quod Philosophus 2 *Poster.* c. 11 dicit, quod omnes quatuor causae possunt esse medium demonstrationis.

Respondeo dicendum quod omnes quatuor causae possunt esse medium, *tum* ad demonstrandas res diversas, *tum* ad eamdem.

Et ad *diversas* quidem manifestum est. Nam causa *materialis* potest sic assumi in demonstratione, si dicatur: Omne compositum ex contrariis est corruptibile; lapis est huiusmodi: ergo. *Formalis* vero sic: Omne rationale est risibile; homo est rationalis: ergo est risibilis. *Efficiens* sic: Qui iniurias aliis intulerunt, merito ab illis sunt debellati; sed Athenienses iniurias intulerunt Medis: ergo merito ab illis fuerunt debellati. *Finalis* sic: Non eminere cibos in ore stomachi, est esse sanum; sed deambulare post coenam facit non eminere cibos in ore stomachi: ergo facit esse sanum. Et ratio est, quia id potest esse medium demonstrationis, per quod responderi potest ad interrogationem factam: *propter quid?* quomodo probat Philosophus Physicam per omnes causas demonstrare. Sed quodlibet genus causae est huiusmodi: ergo etc.

Ad *eamdem* vero rem demonstrandam pro medio assumi itidem posse omnes quatuor causas, manifestum etiam est. Nam medium in demonstratione perfecta *propter quid* est *perfecta definitio rei, quae una est cuiuslibet rei, et complectitur omnes quatuor causas,* ut patet in rebus naturalibus. Ergo dicendum est, omnes quatuor causas posse esse medium in demonstratione *propter quid.*

Ad argumentum ergo dicendum quod unius rei est una definitio perfecta comprehendens omnes quatuor causas. Nam *perfecta ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius.*

QUAESTIO VIGESIMAPRIMA

DE CONCLUSIONE DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de conclusione demonstrationis *propter quid.*

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum conclusio demonstrationis *propter quid* sit in quarto modo *per se.*

Secundo: utrum conclusio sit tota essentia syllogismi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONCLUSIO DEMONSTRATIONIS PROPTER QUID SIT IN QUARTO MODO PER SE

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conclusio demonstrationis *propter quid* non sit in quarto modo *per se*. Nam cum nihil moveat seipsum, non potest subiectum esse causa efficiens vel per transmutationem vel per emanationem suarum passionum. Sed non alia ratione dicitur esse conclusio in quarto modo quam quia subiectum est causa efficiens passionum. Ergo conclusio non est in quarto modo, sed tantum in secundo.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1 *Poster*. c. 4 dicit, conclusionem demonstrationis *propter quid* esse in secundo et quarto modo.

RESPONDEO DICENDUM quod conclusio includit *duplicem* modum dicendi *per se*, sc. secundum et quartum: secundum quidem, quia subiectum, de quo praedicatur passio in conclusione, est de definitione passionis; quartum vero, quia subiectum est causa activa passionum.

Similiter cum in demonstratione *propter quid* probetur passio de subiecto per medium, quod est definitio subiecti, oportet, quod maior propositio, cuius praedicatum est passio et cuius subiectum est definitio subiecti, quae continet principia passionis, sit *per se* in quarto modo; minor vero, cuius subiectum est ipsum subiectum propriae passionis et cuius praedicatum est definitio subiecti, sit in primo modo.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per naturalem resultantiam, sicut ex uno naturaliter resultat aliud, ut ex luce color.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONCLUSIO SIT TOTA ESSENTIA SYLLOGISMI

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conclusio sit tota essentia syllogismi. Omnis enim doctrina et disciplina discursiva et consequenter demonstrativa fit ex praeexistente cognitione, ut dicit Philosophus 1 *Poster*. *initio*. Sed sola conclusio fit ex praeexistente cognitione praemissarum, ut dicitur 1 *Poster*. c. 2. Ergo sola conclusio est doctrina demonstrativa atque adeo essentia syllogismi.

SED CONTRA EST quod in eo, quod facit scientiam conclusionis, consistit essentia demonstrationis atque adeo syllogismi; nam scientia est effectus demonstrationis, ut dicit Philosophus 1 *Poster*. c. 2. Sed scientiam conclusionis gignunt praemissae. Ergo non sola conclusio est de essentia demonstrationis et syllogismi.

Respondeo dicendum quod syllogismus demonstrativus *duobus* modis potest accipi. *Uno* modo pro *solo* antecedente; nam ratione illius ei competit efficere scientiam. Et hoc modo sumitur syllogismus demonstrativus seu demonstratio a Philosopho 1 *Poster.* c. 2, ubi demonstrationem definit, quod sit syllogismus faciens scire. *Effectus enim debet distingui a sua causa efficiente, cum haec sit extra essentiam illius.*

Altero modo pro antecedente et consequente *simul;* nam ratione utriusque syllogismus, quod est genus demonstrationis, definitur a Philosopho oratio, in qua quibusdam positis aliud quid a positis necesse est contingere. In qua definitione ponitur tam antecedens quam consequens de essentia syllogismi, antecedens tamquam pars *materialis et activa* consequentis, consequens vero dicitur pars *formalis.* Nam materia ordinatur ad formam tamquam ad finem, et utrumque comparatur ad syllogismum demonstrativum sicut materia ad formam; omnes enim partes comparantur ad totum, ut imperfectum ad perfectum. Sed consideratio partium rei in ordine ad totum est longe perfectior quam consideratio earumdem ad invicem. Nam omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius, et bonum totius est finis cuiuslibet partium eius. Ideo simpliciter dicendum est, quod essentia syllogismi consistit in praemissis et conclusione simul.

Ex quo etiam colligitur, quod *interempta conclusione interimitur principium conclusionis.* Conclusio enim se habet ad principium ut pars ad totum.

Ad argumentum ergo dicendum quod ideo omnis discursiva doctrina fit ex praeexistente cognitione, quia in tali doctrina et termini simplices praecognoscendi sunt et, antequam inducatur conclusio, praecognoscendae sunt praemissae.

QUAESTIO VIGESIMASECUNDA

DE EXISTENTIA SCIENTIAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consideratis his, quae ad demonstrationem ipsam pertinent, procedendum est ad considerationem scientiae, quae est effectus demonstrationis. Et primo secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute considerare *primo* existentiam scientiae; *secundo* essentiam; *tertio* proprietates; *quarto* varias divisiones. Nam quaestio

quid est simpliciter supponit quaestionem *an est.* Divisio autem supponit cognitionem eius, quod dividitur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de existentia scientiae actualis.

Secundo: utrum scientia actualis fiat per aliquam scientiam in nobis praeexistentem a sensibus acceptam.

Tertio: de habitu scientiae.

Quarto: de generatione habitus scientiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SIT ALIQUA SCIENTIA ACTUALIS DE REBUS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua scientia actualis de rebus. Dicit enim Philosophus 1 *Poster.* c. 2, quod scire est per demonstrationem intelligere. Sed hoc posito sequitur, non dari scientiam actualem de rebus. Nam principia demonstrationis *vel* procedunt in infinitum *vel* est status in illis. Si proceditur in infinitum, non est in eis accipere principia, quia infinita non est pertransire, ut ad prima veniatur, quibus ignoratis necesse est ignorari postréma. Si autem statur in principiis, oportet, quod principia nesciantur, nam principia non habent aliqua priora, per quae demonstrentur; si autem principia ignorantur, oportet iterum posteriora non scire simpliciter nec proprie, sed solum sub hac conditione, si principia sint. Non enim potest aliquid per aliquod ignotum cognosci, nisi sub hac conditione, si illud principium, quod est ignotum, *sit.* Ergo sive sit processus in infinitum in principiis, sive non, nullius rei potest dari actualis scientia.

2. Praeterea, non est possibile, quod de aliquo sciatur *quid est,* nisi cognoscatur eius differentia ad omnia alia. Sed non potest cognosci differentia alicuius ad omnia entia, nisi omnia alia cognoscamus. Ergo non potest haberi scientia actualis de re, nisi simul habeamus de aliis omnibus. Sed hoc est impossibile. Ergo et illud; et per consequens non potest dari scientia actualis ullius rei.

3. Praeterea, scientia est necessariorum, ut dicit Philosophus 1 *Poster.* c. 2 et 6 *Ethic.* c. 6. Sed res fere omnes cum sint sensibiles, sunt mobiles et non eodem modo se habentes. Ergo saltem de rebus sensibilibus non datur actualis scientia.

4. Praeterea, principium scientiae, sicut et cuiuslibet intellectionis, est sensus, ut probat Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1 et 2 *Poster.* c. 19. Sed a sensibus non potest haberi sincera veritas, cum phantasia aliquando fallatur, ut dicit Philosophus 3 *Metaphys.* c. 5, et aliquando etiam sensus exteriores, cum interdum aliter apprehendant quam res sit. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod processus rationis imitatur processum naturae. Sed natura procedit in aliquibus *necessario.* Ergo similiter

aliquis processus rationis erit necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et consequenter gignens actualem scientiam de rebus.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem *duplex* est *antiquorum philosophorum opinio.*

Prior est *negantium,* dari certam cognitionem et scientiam de rebus. Qui tamen in hac sua positione diverso fundamento processerunt.

Quidam enim, ut Anaxagoras et alii, propterea scientiam negabant, quia dicebant, ut ait Philosophus 3 *Metaphys.* c. 5, *contradictoria esse simul vera.* Scientia tamen, ut dicitur 1 *Poster.* c. 2, est acceptio *determinatae* partis, quia nimirum demonstratio, cuius est effectus, non habet viam nisi ad verum demonstrandum, quod uni tantum parti contradictionis inest. In eam vero opinionem ex sola dubitatione, ut inquit Philosophus *ibidem,* praedicti philosophi inciderunt, quod sc. solvere nesciebant sophisticam quamdam rationem, ex qua talis positio sequi illis videbatur. Cum enim ex aliquo uno viderent fieri contraria, ut ex aqua et aërem, qui est calidus, et terram, quae est frigida, et omne quod fit, fieri dicerent ex prius existente, inde colligebant, oportere, quod res fuerit simul in se habens contradictionem; quia si ex uno et eodem fit calidum et frigidum, per consequens fit calidum et non calidum.

Duobus autem modis *solvitur* haec ratio a Philosopho, unde falsitatis praedictam positionem arguit: *uno* modo dicens, quidquid fit, fieri quidem ex prius existente, sed *in potentia,* non autem in actu, et sic non sequi in eodem esse contradictoria. *Altero* modo solvit, dicens, quod saltem datur aliqua substantia ingenerabilis et incorruptibilis, in qua non sunt contraria et de qua potest esse scientia.

Alii vero, ut Empedocles, Democritus et alii, *non ponentes aliam viam cognoscitivam praeter sensum neque aliqua entia praeter sensibilia,* similiter dixerunt, nullam certitudinem de veritate rerum a nobis haberi posse nullamque scientiam. Et hoc propter *duo. Primo* quidem, quia ponebant sensibilia semper in fluxu. Quod vero est in continuo fluxu, prius labitur, quam mente diiudicetur. Sicut Heraclitus dixit, quod non est possibile, aquam fluvii currentis bis tangere, vel hominem bis de eadem re loqui, imo nec semel, et quod non sunt res verbis ostendendae, sed digito, ut dixit Cratylus, quod nimirum veritas dicenda prius transiret, quam oratio illam explicans finiretur, breviori vero spatio digitus moveretur. *Secundo,* quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans, aliter dormiens, et aliter infirmus, et aliter sanus. Nec potest aliquid accipi, quo discernatur, quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Unde concludebant, id esse verum, quod cuilibet apparet.

Verum et haec positio falsa est. Falsum enim est, idem esse sensum et intellectum, et in sensibilibus nihil esse determinatum. Licet enim in illis multum sit de natura indeterminata, quia in eis est materia, quae quantum est de se, indeterminate se habet ad multas formas, unde non mirum, si non determinatam cognitionem ingerit sensibus, sed huic sic et alteri aliter: quia tamen per formam *determinatur* ad unum modum essendi, et res per suam formam magis quam per materiam cognoscitur, non est dicendum, quod non possit haberi de rebus aliqua certa cognitio.

Est ergo *posterior* opinio vera aliorum dicentium, posse dari certam cognitionem et scientiam de rebus; quamquam hi ita diverso fundamento nituntur, ut nonnulli positionem suam minus verisimilem reddant, quam sit prior iam confutata.

Nam *quidam* admittunt, dari scientiam de rebus, sed illam dicunt consistere *in ipsa perceptione sensus,* quae opinio pertinere videtur etiam ad illos, qui non ponunt intellectum differre a sensu. Quos refellit Philosophus 1 *Poster.* c. 31 duabus potissimum rationibus: quod nimirum sensus singularium est, *scientia* vero *universalium;* et quod scientia sit honorabilior sensu, cum sit cognitio *per universalem rationem,* quam nequit sensus apprehendere.

Alii vero ut Epicharmus scientiam rerum ideo admittebat, quia existimabat, *omnia esse immobilia et necessaria.* Quod fundamentum, inquit Philosophus 3 *Metaphys.* c. 5, ex eo falsum esse manifeste constat, quod omnia corpora sunt generationi et corruptioni obnoxia atque adeo *aliter et aliter* se habentia.

Alii vero, ut dicitur 1 *Poster.* c. 3, scientiam de rebus admittebant, quod putabant, *omne* scire esse per demonstrationem et omnia posse ad invicem demonstrari *circulariter.* Quod *utrumque* dictum falsum esse probat Philosophus *ibidem.* Et *primum* quidem, quia necesse est aliqua certo sciri per demonstrationem, ut conclusiones, aliqua sine demonstratione, ut principia immediata, ut patet. Nam necesse est scire priora, ex quibus est demonstratio; sed hoc contingit aliquando reducere ad immediata; at immediata cum sint priora, oportet esse indemonstrabilia; ergo necesse est, aliquorum haberi scientiam sine demonstratione. *Secundum* vero patet ex *tribus* absurdis, quae inde sequerentur. Sequeretur enim *primo,* idem esse prius et posterius, notius et ignotius respectu unius et eiusdem; *secundo,* idem probari per idem; *tertio,* cum demonstratio circularis tantum admitti possit in terminis convertibilibus, omnia ad se invicem converti, sicut propria, quod est manifeste falsum.

Alii vero, ut Plato, ut posset salvare, certam cognitionem veritatis de aliquibus saltem rebus a nobis per intellectum haberi, consentiens antiquis philosophis in hoc, quod sensibilia semper sunt in motu et in fluxu et quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus, posuit quidem ex una parte in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, sc. mentem vel intellectum illustratum

a quodam superiore sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili; ex alia vero parte posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum; quod nominabat species sive *ideas,* per quarum participationem unumquodque ipsorum singularium et sensibilium dicitur homo, equus vel aliquid huiusmodi. Et de his entibus separatis dicebat esse scientias et definitiones, non autem de corporibus sensibilibus, ita ut anima non intelligat ista corporalia, sed horum corporalium species separatas.

Sed haec positio a Philosopho 1 et 6 *Metaphys.* sufficienter refutata est, ubi ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum *nisi in materia sensibili,* cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Alioqui cum illae species sint immateriales et immobiles, excluditur a scientiis cognitio motus et materiae, quod est *proprium scientiae naturalis,* et demonstratio per causas moventes et materiales; praeterquam quod derisibile videtur, ut dum rerum, quae nobis manifestae sunt, notitiam quaerimus, *alia* entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Aristoteles autem, cuius sententiam *omnes alii philosophi* sequuntur, per aliam viam processit, ut patet 1 *Poster.* et 3 *Metaphys.* c. 5.

Primo enim multipliciter ostendit, *in sensibilibus esse aliquid stabile.* Nam in illis sunt quaedam rationes immobiles et necessariae, de quibus est immediate scientia. Et licet ista sensibilia corruptibilia sint in particulari, tamen in universali quamdam sempiternitatem habent, et hoc modo de illis est demonstratio et scientia. Nam aliquod esse semper et ubique potest intelligi *dupliciter. Uno* modo, quia habet in se, unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum; *alio* modo, quia non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum vel tempus. Et per *hunc* modum quodlibet universale, quod experimento singularium accipitur, dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc.

Secundo, sensus proprii sensibilis falsus non est. Nam sensus est potentia passiva nata immutari ab exteriore sensibili; et ideo sensum affici est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur, quod non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid. Sensus igitur apprehendit res ut sunt. Est enim quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem, sicut visus assimilatur colori, cuius specie informatur pupilla; unde visus habet similitudinem visibilis. Sic ergo se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu *tripliciter. Uno* modo, *primo et per se;* sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. *Alio* modo, *per se, sed non primo;* sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis et aliorum communium

sensibilium. *Tertio* modo, *nec primo nec per se, sed per accidens;* sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et de sensibilibus quidem *communibus et per accidens* potest esse falsum iudicium, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia. Circa *propria* vero sensibilia sensus non habet falsam cognitionem nisi per accidens et ut in paucioribus: ex eo sc. quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem, sicut propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. Unde sensus semper apprehendit *rem ut est,* nisi sit impedimentum in organo vel in medio. Et haec cognitio sensitiva ordinatur ad *duo: uno* enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ad corporis sustentationem, *alio* modo specialiter in homine ad cognitionem intellectivam vel speculativam vel practicam. Et ideo quia sensus proprie vigent in facie, homo habet faciem erectam, ut per sensus et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere et coelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Tertio, nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, *cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur;* sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est *praeter naturam,* quia natura intendit esse ad perfectionem rei. Impossibile est igitur, quod sit aliqua virtus cognoscitiva, quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur, quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans.

Est autem *triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam* enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, sc. sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit: unde omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. *Quaedam* autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta: sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens; etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur. *Intellectus* autem *humanus medio modo se habet.* Non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo *proprium* eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in *tali* materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est *abstrahere* formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit

materialia a phantasmatibus. Et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem deveniemus. Et sic patet, quod intellectus noster habet verum iudicium de proprio obiecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore. Unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus.

Quarto, ipsum *scire* est *causam* rei cognoscere. Oportet enim scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae; et causa est medium in demonstratione, quae facit scire; nam demonstratio est syllogismus scientialis, i. e. faciens scire; et demonstrator numquam habet viam nisi ad verum demonstrandum. Et ideo scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum. Hoc autem est perfecte apprehendere eius veritatem. Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius. Unde cognitio per causam, qualis est scientia, est honorabilis.

Quinto, non omnis scientia est demonstrativa, i. e. per demonstrationem accepta, sed *immediatorum principiorum est scientia indemonstrabilis,* i. e. non per demonstrationem accepta. Nam necesse est esse aliqua prima principia demonstrationum, quae non demonstrantur. Cum enim omnis demonstratio sit ex prioribus, si principia demonstrarentur, sequeretur, quod aliquid esset prius principiis; quod est contra rationem principii. Non solum autem eorum est scientia, immo eorum cognitio est *principium quoddam totius scientiae.* Nam ex cognitione principiorum derivatur cognitio conclusionum, quarum proprie est scientia. Ipsa autem principia immediata sciuntur non per aliquod medium extrinsecum, quomodo sciuntur ea, quorum est demonstrativa scientia, sed *per intrinsecum,* puta per cognitionem propriorum terminorum. Scito enim, quid sit totum et quid pars, statim cognoscitur, quod totum est maius sua parte: quia sc. in talibus propositionibus praedicatum est in ratione subiecti, quare sine ullo medio extrinseco illi inest. Et ideo, sicut supra habitum est, proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera *esse,* sed etiam necesse est *videri,* quod per se sint vera; nullus enim potest opinari contraria eorum. Sed nihil est adeo verum, quin *voce* posset negari. Nam et hoc principium notissimum, quod *non contingat idem esse et non esse,* quidam ore negaverunt. Quaedam autem adeo vera sunt, quod eorum opposita *intellectu* capi non possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriore, quae est per vocem; et huiusmodi sunt communes animi conceptiones vel dignitates. Et ideo rationabiliter cognitio horum principiorum est causa cognitionis conclusionum: quia semper quod est *per se,* est causa eius, quod est *per aliud.* Unde cognitio principiorum est in conclusionibus sicut *causa in causato,* et e converso cognitio conclusionis est in principiis sicut *causatum in causa.*

Sexto, ut Philosophus dicit 1 *Metaphys.* c. 1, omnes homines *natura* scire desiderant; scientia enim naturaliter ab omnibus desideratur

tamquam *finis*. Nam quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam *propriam* operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad sciendum. Et ideo quaerere scientiam non est vanum: *cum naturale desiderium vanum esse non possit.* Unde et homines philosophari incoeperunt, causas rerum inquirentes. Nam videmus, quod videntes *quia est aliquid,* naturaliter scire desiderant *propter quid.* Ergo et cognoscentes, *an* aliquid sit, naturaliter scire desiderant, *quid* est ipsum: quod est intelligere eius *substantiam.* Non quiescit igitur sciendi desiderium omnibus inditum nisi cognitis substantiis. Et quum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in *Deum* sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, inquantum de similitudine eius aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, sc. per suam propriam operationem *intelligendo* ipsum; unde oportet, quod hoc sit finis intellectualis creaturae, sc. intelligere Deum. Quia vero naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, tantum se extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Sed quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes, sed tamen a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. In quo etiam satis apparet, quod quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet, quod *proprium eius bonum,* quod est *felicitas,* sit secundum id, quod est proprium rationis. In nullo igitur alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis; quod desiderium non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter *Prov.* 9 dicitur, quod *sapientia ancillas suas vocat ad arcem.*

Septimo, homo ignotorum cognitionem per duo accipit, sc. per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum autem ad utrumque *Deus hominis scientiae causa* est excellentissimo modo: quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Veritas ergo intellectus divini est una, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa super illud Psalmistae: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Ab ipsa igitur veritate intellectus divini exemplariter

procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare.

Et sic manifestum est, dari scientiam actualem de rebus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis scientia est per demonstrationem. Nam ut dicit Philosophus 1 *Poster*. c. 3, principiorum immediatorum datur scientia indemonstrabilis seu non per demonstrationem accepta. Conclusionum vero ex istis principiis per evidentem consequentiam deductarum est scientia demonstrativa seu per demonstrationem accepta.

Ad secundum dicendum cum Philosopho 2 *Poster*. c. 13, quod quicumque scit, quid est aliquid, cognoscat omnia alia in communi, non autem in speciali; puta qui scit, quid est homo, oportet, quod sciat, hominem per hoc, quod est animal, distingui ab omnibus, quae non sunt animalia, et per hoc, quod est rationale, distingui ab omnibus, quae non sunt rationalia. Non enim oportet, quod illa cognoscat nisi secundum hoc commune, quod est animal et rationale.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet, de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Ad quartum dicendum quod ex eo, quod in sensu tam comparato ad intellectum quam ad ipsas res aliquando reperiatur aliqua falsitas, tantum colligitur, quod veritas non est totaliter a sensibus exspectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA ACTUALIS FIAT IN NOBIS EX PRAEEXISTENTE COGNITIONE A SENSIBUS ACCEPTA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actualis scientia non fiat in nobis ex praeexistente cognitione a sensibus accepta. Nam medium in demonstratione, per quod acquiritur scientia de aliqua re, est *quod quid est* subiecti. Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo actualis scientia non percipitur a sensu.

2. Praeterea, si scientia actualis dependet a sensu, maxime, quia cognitio principiorum universalium, ex quibus in syllogismo gignente

scientiam deducitur conclusio, causatur ex apprehensione sensus. Sed hoc est impossibile; nam sensus non potest percipere nisi singularia; at ex sola apprehensione eius, quod est singulare, nullo modo potest causari cognitio universalis. Ergo scientia actualis non dependet a sensu.

3. PRAETEREA, nullus effectus se extendit ultra virtutem suae causae. Sed actualis scientia se extendit ultra sensibilia, scimus enim quaedam, quae sensu percipi non possunt. Ergo scientia actualis non gignitur ex praeexistente cognitione a sensibus accepta.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit in 3 *de Anima* c. 4 de intellectu loquens, quod est sicut tabula rasa. Ergo scientia actualis necessario debet oriri ex cognitione a sensibus accepta.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hanc quaestionem *multiplex* fuit *antiquorum opinio.*

Quidam enim posuerunt, ortum scientiae nostrae totaliter esse a causa exteriori, quae est a materia separata. Quae opinio in *duas* sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt, *formas rerum sensibilium esse a materia separatas,* et *sic* esse intelligibiles actu et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant, secundum dictas formas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat 1 *Metaphys.*

Sed haec positio sufficienter a Philosopho reprobata est, qui loco citato et 6 *Metaphys.* c. 13, 14, 15 et 16 ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso.

Et ideo *alii,* inter quos Avicenna, non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt, originem nostrae scientiae totaliter ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde voluit Avicenna, quod sicut sensibiles formae non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi *ex intelligentia agente,* quae non est pars animae, sed *substantia separata,* ut ipse posuit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente.

Sed ista opinio non videtur rationabilis. *Primo,* quia sic non esset necessaria *dependentia* inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas. Cuius apparet contrarium manifeste, tum ex hoc, quod deficiente sensu deficit scientia de sensibilibus illius; tum ex hoc, quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea, quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. *Secundo,* quia secundum

hanc positionem sufficiens ratio assignari non potest, quare anima nostra *corpori* uniatur. Non enim potest dici, quod uniatur corpori propter corpus, quia forma non est propter materiam nec motor propter mobile, sed contra. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius operationem propriam, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima secundum suam naturam apta nata esset recipere species intelligibiles per influentiam aliquorum principiorum separatorum tantum et non acciperet eas a sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur.

Alia ergo opinio fuit ponentium, nostrae scientiae originem totaliter esse a causa interiori. Quae opinio etiam in *duas* sectas dividitur. *Quidam* enim, ut Plato, posuerunt, intellectum hominis esse *naturaliter plenum* omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem ad corpus praedictam cognitionem obtenebrari et impediri, ne exeat in actum. Et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut *impedimenta* scientiae tollerentur, dicentes, addiscere nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet, quod ex his, quae audivimus et vidimus, reminiscimur ea, quae prius sciebamus.

Sed haec etiam positio non videtur esse rationabilis. *Primo,* quia si anima habet notitiam naturalem omnium, non videtur esse possibile, quod huius naturalis notitiae tantam *oblivionem* capiat, quod nesciat, se huiusmodi scientiam habere; nullus enim obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit. Praecipue autem videtur hoc esse inconveniens, si ponatur, esse *naturale* animae *uniri corpori.* Nam inconveniens est, quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id, quod est sibi secundum naturam. *Secundo* apparet huius positionis falsitas ex hoc, quod deficiente aliquo sensu deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum, sicut caecus natus nullam potest habere scientiam de coloribus. Quod tamen non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes et eius scire tantum esset reminisci.

Alii vero dixerunt, quod anima est *sibi ipsi* causa scientiae. Non enim a sensibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium similitudines illorum format.

Sed haec etiam positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens agit, nisi secundum quod est actu. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet, quod ipsa in se *actu* habeat illas similitudines rerum. Et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam.

Et ideo prae omnibus videtur rationabilior sententia Philosophi ponentis, scientiam *partim* esse *ab extrinseco,* ratione phantasmatum a sensibus acceptorum, *partim ab intrinseco,* puta ab intellectu agente et possibili: quippe quod phantasmata sunt potius materia causae quam causa, nedum totalis et sufficiens cognitionis intellectualis. Et per

consequens asserit, scientiam actualem gigni ex praecedente cognitione a sensibus accepta, seu per syllogismum demonstrativum.

Nam cum *duobus* modis possit quis fieri actualiter sciens, *vel* per propriam *inventionem, vel* per *doctrinam* et disciplinam, *priori* modo contingit ex eo, quod quis per lumen intellectus agentis cognoscit naturaliter universalia quaedam principia scientiarum, quorum tamen cognitionem accipit a sensibus, ut Philosophus docet 1 *Poster*. c. 18 et 2 *Poster*. c. 19. Ex sensu enim fit memoria, ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud: quod est proprium rationis. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium, et hoc commune accipit ut principium scientiae. Puta ex hoc, quod videmus aliquod totum singulare sensibile, perducimur ad cognoscendum, quid est totum et pars, et cognoscimus, quod omne totum est maius sua parte, considerando hoc in pluribus. Sic igitur universalia, ex quibus demonstratio procedit, non fiunt nobis nota nisi per inductionem. Unde neque ex universalibus possumus demonstrare sine inductione, per quam universalia cognoscuntur; neque per inductionem potest aliquid cognosci sine sensu, qui est singularium, ex quibus procedit inductio. Illa igitur principia intellectus applicat ad particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accepit, et sic *ex notis per sensum ad ignota* certo devenit. Quod est, per syllogismum fieri scientiam actualiter.

Posteriori vero modo efficitur aliquis sciens ex eo, quod a docente proponuntur illi *vel* minus universales propositiones, quas tamen qui addiscit, facile ex praecognitis diiudicare potest, *vel* ordo principiorum ad conclusiones, ut has ex illis possit deducere. Quod similiter est per syllogismum fieri aliquem scientem. Ut enim ait Philosophus, demonstratio est syllogismus faciens scire.

Ad primum ergo dicendum quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non tamen similiter, sed superior sublimius. Unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad secundum dicendum quod licet singularia sentiantur proprie et per se, sensus tamen etiam est *quodammodo* ipsius universalis. Nam

alioqui si tantum id, quod est singulare, cognosceret, impossibile esset ex apprehensione sensus gigni cognitionem universalis; cognoscit enim sensus Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo. Et inde est, quod tali acceptione in sensu praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Et similiter procedendo a specie ad genus, potest considerare animal in Socrate et bucephalo, conceptis illis per sensum, in quantum sunt haec animalia, et sic ex singulis hoc modo sensu perceptis formare cognitionem universalis.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis et proinde nec scientiae. Et ideo non est mirum, si scientia vel intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM NECESSARIUM SIT ESSE SCIENTIAM HABITUALEM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, esse scientiam habitualem. Nam scientia habitualis importat ordinem ad actum. Sed potentia intellectiva importat principium sufficiens talis actus; nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non est necesse dari scientiam habitualem.

2. Praeterea, habitibus indigemus ad tria: *primo,* ut sit firmitas in operationibus; *secundo,* ut operatio perfecta in promptu habeatur seu ut potentia alioqui indeterminata ad multa determinetur ad unum; *tertio,* ut operatio delectabiliter compleatur. Sed posito assensu principiorum et cognitione consequentiae, intellectus possibilis habet maximam firmitatem, delectationem et determinationem ad assensum conclusionis, cum illis positis intellectus necessario assentiatur conclusioni. Ergo intellectus non eget ullo habitu ad assensum conclusionis, et ita non necessario dabitur scientia habitualis.

Sed contra est quod scientia habitualis est perfectio quaedam intellectus possibilis, sicut et omnis habitus est perfectio quaedam eius, cuius est habitus. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necesse est, dari habitum scientiae.

Respondeo dicendum quod, cum *dupliciter* quaeri possit, an detur scientia habitualis, *uno* modo, ut sciatur ipsam esse, *alio* modo, ut sciatur, quare sit, de *primo* quaerere est hominis sensu carentis. Nam, ut docet Philosophus 3 *Ethic.* c. 5, nemo ignorare potest, *ex operationibus* habitus *generari,* nisi sit sensus expers, quoniam ipsa experientia notissimum est, quod homo aliquando actu considerat, quod est actualiter scire, ut contingit in vigilia; aliquando *potest*

considerare, sed actu non considerat, quod est scire habitualiter, ut contingit in somno. Unde Philosophus 2 *de Anima* c. 1 scientiam dividit in actualem et habitualem, et hanc vocat *actum primum* et assimilat somno; illam vero appellat *actum secundum* et comparat vigiliae.

Si vero quaeratur *secundum*, manifestum est, necessario dari habitum scientiae, *ex parte potentiae ipsius, cuius perfectio et complementum est habitus.* Est enim *duplex* genus potentiarum dicentium ordinem ad actus, quorum sunt principia. *Unum* est earum, quae sunt limitatae ad determinatas actiones, et per consequens sunt *determinatae ad unum vel obiectum vel modum agendi.* Et hae potentiae non egent ullo habitu. Nam ex se sine ullo alio addito sunt perfectae; et ex ipsa natura potentiae sufficienter habent rectitudinem; et subiectum per illas ex sua natura habet debitam habitudinem ad tales actus. Quemadmodum contingit *in potentiis naturalibus*, quae propterea non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum. *Alterum* genus est earum, quae non sunt limitatae ad aliquid unum sive obiectum sive modum agendi, sed *plura et diversa obiecta respiciunt vel idem obiectum pluribus et diversis modis,* quia nimirum secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt. Et hae potentiae indigent aliquo habitu, a quo in suis operationibus determinentur. Quia ergo intellectus possibilis est huiusmodi potentia, est enim in potentia ad assensus plurium et diversarum conclusionum et ad plures et diversos modos assentiendi eidem conclusioni: ideo necessarium est, dari habitus scientiarum, ratione quorum per modum naturalis inclinationis determinatur potius ad assensum huius conclusionis quam alterius, vel ad assentiendum uni conclusioni tali modo et non alio.

Ad primum ergo dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa, ut est in proposito intellectus possibilis respectu diversarum conclusionum. Et ideo oportet, quod aliquo alio superinducto determinetur: quod dicitur scientia habitualis.

Ad secundum dicendum quod firmitas et determinatio potentiae ex sua natura indeterminatae ad multa debet esse *per qualitatem permanentem et inhaerentem potentiae.* Ex eo enim aliquis actus prompte et delectabiliter efficitur, quod potentia secundum aliquam formam sibi inhaerentem et permanentem illi conformatur et in illum per modum inclinationis naturalis inclinatur. Quia ergo assensus propositionis per se notae non est qualitas permanens, cuiusmodi est habitus, sed est actus, ideo non dat eam determinationem ac firmitatem potentiae, quae requiritur, ut operatio perfecta ab illa producatur: quod non contingit, nisi sit illi facta *connaturalis* per formam ei permanenter inhaerentem.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PER UNUM ACTUM GENERARI POSSIT HABITUS SCIENTIAE

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habitus scientiae non possit generari per unum actum. Dicit enim Philosophus 1 *Ethic.* c. 7, quod una hirundo non facit ver nec una dies facit beatum et felicem. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectae virtutis, ut dicitur 1 *Ethic.* c. 7 et 8. Ergo habitus virtutis et eadem ratione habitus scientiae, quae est virtus intellectualis, non causatur per unum actum.

2. PRAETEREA, eadem est ratio generationis et corruptionis. Sed nullus habitus corrumpitur per unum actum, quia habitui non contrariatur actus, sed habitus. Ergo similiter nullus habitus acquisitus, cuiusmodi est habitus scientiae humanae, generabitur ex uno tantum actu.

SED CONTRA EST quod demonstratio est actus rationis. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus scientiae potest causari ex uno actu.

RESPONDEO DICENDUM quod habitus per actum *generatur,* inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem, quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet, quod activum totaliter vincat passivum; unde videmus, quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum similitudinem ipsi imprimat.

Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non potest totaliter supervincere potentiam *appetitivam* in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa, iudicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Et ideo habitus *virtutis* non potest causari per unum actum, sed per multos. In *apprehensivis* autem potentiis respectu scientiae necesse est esse *duplex passivum,* sc. intellectum possibilem et alium intellectum, quem Philosophus 3 *de Anima* c. 5 passivum vocat, qui est ratio particularis, i. e. vis cogitativa cum memorativa et imaginativa, quae sunt vires sensitivae interiores. Quia autem habitus sunt similes actibus, ex quibus acquiruntur, et actus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis interioribus: ideo *per tales actus* et ipsi intellectui possibili acquiritur *facultas quaedam ad considerandum per species susceptas,* et in istis viribus sensitivis acquiritur quaedam *habilitas,* ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Verum sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter vero et dispositive in viribus sensitivis internis, ita idem dicendum est de habitu. Et propterea respectu *primi* passivi, puta intellectus possibilis, potest esse aliquod activum, quod *uno* actu totaliter vincat potentiam illius. Nam *una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni.* Sed quantum ad *secundum* principium passivum seu ad inferiores vires apprehensivas necessarium est, eosdem actus *pluries* iterari, ut aliquid firmiter memoriae mandetur et imprimatur. Unde Philosophus in lib. *de Memor. et Reminisc.* c. 2 dicit, quod *meditatio* confirmat memoriam.

Ad primum ergo dicendum quod habitus scientiae ratione virium sensitivarum apprehensivarum generatur ex pluribus actibus, ratione vero intellectus possibilis potest ex uno tantum actu generari.

Ad secundum dicendum quod habitus scientiae, quia est in intellectu possibili, *per accidens* non potest corrumpi, i. e. ad corruptionem subiecti, cum sit talis intellectus incorruptibilis; *per se* autem potest corrumpi a contrario, non quidem ex parte sua, sed ex parte *suae causae.* Sicut enim talis habitus per unum actum generari potest, ita etiam potest per unum actum contrarium corrumpi, puta per *unam* propositionem falsam vel per *unum* falsum discursum. Nam uterque actus est contrarius actui, a quo causatur habitus scientiae. Habitus vero scientiae, qui est in viribus sensitivis interioribus *per se* corrumpitur per oblivionem seu per deletionem specierum, *per accidens* vero per corruptionem subiecti, quod est corruptibile. Unde Philosophus in lib. *de Longit. et Brev. Vitae* c. 2 ait, quod scientia duobus modis corrumpitur: *oblivione et deceptione.*



QUAESTIO VIGESIMATERTIA

DE ESSENTIA SCIENTIAE QUANTUM AD OBIECTUM

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Post considerationem existentiae scientiae quaeritur de essentia scientiae habitualis. Et quia haec est per ordinem ad actum, actus autem specificatur ex obiecto, *primo* dicemus de illa quantum ad obiectum; *deinde* quantum ad actum; *tertio* quantum ad habitum.

Circa primum horum quaeruntur duo.

Primo: utrum scientia sit tantum de universalibus.

Secundo: utrum scientia sit tantum de necessariis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA SIT TANTUM DE UNIVERSALIBUS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit tantum de universalibus, sed sit etiam de singularibus. Dicit enim Philosophus 1 *Metaphys.* c. 2, quod impossibile est scire, antequam ad individua deveniatur. Ergo scientia etiam est de individuis et singularibus.

2. Praeterea, scientia naturalis est de his, quae sunt in motu et in materia. Sed haec sunt singularia. Ergo de singularibus potest esse scientia.

3. Praeterea, Deus habet scientiam perfectissimam de seipso. Sed Deus est singularis. Ergo etiam de singularibus potest esse scientia.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 8 et 33 et 6 *Ethic.* c. 5 dicit, quod scientia est universalium.

Respondeo dicendum quod scientia tantum est de universalibus, non de singularibus. Quod manifestum esse potest ex *tribus.*

Primo ex demonstratione, cuius effectus est scientia, ut dicitur 1 *Poster.* c. 2. Nam demonstratio debet esse ex propositionibus universalibus seu quae sint *de omni. Dici* autem *de omni* duo continet, nimirum, quod non est in quodam sic et in quodam non, et quod non aliquando sic, aliquando non. Quae duo non reperiuntur in singularibus. Nam in illis quippe corruptibilibus invenitur aliquando sic, aliquando non. Sed ubi conclusio non est universalis atque adeo de universali, debet aliqua praemissarum esse singularis. Ergo conclusio non est de singularibus, sed de universalibus, et consequenter et scientia, quae est habitus conclusionis.

Secundo ex natura scientiae. Haec enim est de necessariis seu de eo, quod non contingit aliter se habere, ut docet Philosophus pluribus in locis. At singularia non sunt huiusmodi, cum sint corruptibilia et mutabilia, sed tantum universalia. Ergo scientia est de universalibus.

Tertio ex comparatione scientiae ad sensum. Hic enim est singularium, illa universalium. Cuius ratio est, quia sensus est virtus *in organo corporali,* intellectus vero est virtus *immaterialis,* quae non est actus alicuius organi corporalis. Cum enim unumquodque recipiatur in aliquo *per modum sui,* cognitio autem omnis fiat per hoc, quod cognitum est aliquo modo *in cognoscente,* sc. secundum similitudinem, nam cognoscens in actu est *ipsum cognitum in actu:* oportet, quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem eius, quod intelligitur incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta, universale vero est per abstractionem ab huiusmodi materia et materialibus

conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis. Recepta autem in intellectu repraesentat rem secundum rationem universalis naturae. Et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia: et horum sunt scientiae.

Ad primum ergo dicendum quod nomine individui non intelligit Philosophus singulare, nam de illo non est scientia, sed *vel* ipsam rationem speciei specialissimae, quae ulterius non dividitur per essentiales differentias, ita ut sit sensus, quod non habetur perfecta scientia de re, quousque perveniatur *ad speciem specialissimam,* quia ille, qui scit aliquid *in genere,* nondum habet perfectam scientiam de re. *Vel* intelligit, quod est congruentius textui, id, cuius definitio non resolvitur in partes definientes, puta supremum genus: ut sit sensus, quod non potest haberi scientia de re per aliquam definitionem, nisi deveniatur ad suprema genera, quibus ignoratis impossibile est aliquid posterius sciri.

Ad secundum dicendum quod materia non est principium individuationis, nisi secundum quod est *sub dimensionibus determinatis et signatis existens,* et scientia naturalis a materia sic considerata abstrahit.

Ad tertium dicendum quod de re separata a materia potest haberi scientia, licet non sit universalis, quia *universale eatenus est intelligibile et scibile, quatenus est a materia abstractum.* Unde illa, quae non sunt per actum intellectus nostri separata, sed *per se ipsa* sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt. Et sic Deus *maxime cognoscibilis* est, licet non sit universalis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA SIT TANTUM DE NECESSARIIS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit tantum de necessariis. Nam scientia naturalis in universum est de rebus mobilibus et quoad aliquam partem est de generabilibus et corruptibilibus. Sed huiusmodi sunt contingentia. Ergo scientia non est tantum de necessariis.

2. Praeterea, humanae scientiae ut plurimum sunt de creaturis. Sed omnis creatura est mutabilis, cum natura immutabilis soli Deo conveniat. Ergo scientia non est tantum de necessariis et immutabilibus.

3. Praeterea, scientiae practicae sunt circa contingentia, in quantum talia, et tamen sunt verae scientiae, cum Aristoteles 5 *Metaphys.* c. 1 dividat scientiam in practicam et speculativam. Ergo scientia potest esse de non necessariis.

4. Praeterea, scientia Dei perfectissima est. Sed haec est de contingentibus; nam scire est causam rei cognoscere, Deus autem scit omnium contingentium causas; scit enim Deus se ipsum, qui est causa omnium. Ergo scientia non est tantum de necessariis.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 33 dicit, quod scientia est de universalibus et necessariis.

Respondeo dicendum quod scientia tantum est de necessariis, non autem de contingentibus; quod manifestum esse potest ex *tribus*.

Primo ex materia scientiae. Nam certa ratio scientiae inde accipitur, quod omnes suspicantur de eo, quod scimus, quod non contingat illud aliter se habere; alioqui non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Huiusmodi autem *certitudo,* quod sc. non possit aliter se res habere, non potest haberi circa contingentia. Tunc enim solum potest de illis certitudo haberi, cum cadunt sub sensum; sed quando desinunt videri seu sentiri, tunc latet, utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc, quod est Socratem sedere. Sic ergo constat, quod omne scibile est ex necessitate.

Secundo ex causa scientiae. Nam scientia per demonstrationem acquiritur. At *demonstrationem* ex *necessariis* principiis oportet esse. Ut enim ostenditur in lib. *Priorum,* ex duabus propositionibus necessariis sequitur conclusio necessaria. Ergo quod scitur, est necessarium, et per consequens scientia est de necessariis. Praeterquam quod si, quod scitur, non est necessarium, nec *medium demonstrationis* potest esse necessarium, quia necessarium non potest sciri per non necessarium, medium autem demonstrationis debet esse necessarium. Ergo et scientia, quae est effectus demonstrationis, exit ex necessariis.

Tertio ex definitione tum eius, *quod scitur,* quae est secundum Philosophum 6 *Ethic.* c. 3: quod est impossibile aliter se habere; tum *ipsius scire,* quae est ex eodem 1 *Poster.* c. 2: cognoscere rem per causam, propter quam res est, et quod eius est causa et non contingit aliter se habere.

Ad primum ergo dicendum quod scientia naturalis est de mobilibus et corruptibilibus, secundum quod in eis reperiuntur *rationes quaedam immobiles et necessariae,* non autem quatenus generationi et corruptioni et mutabilitati subduntur. Omnes enim demonstrationes, quae in Physica sunt in rebus, quae aliter esse possunt, sunt de illis, secundum quod aliter se habere non possunt; ut v. g. de defectu lunae et similibus. Est tamen *differentia* inter illa. Nam *quaedam non sunt semper secundum tempus, sunt autem semper per comparationem ad causam,* quia numquam deficit, quin posita tali causa sequatur effectus. Sicut patet in exemplo lunae, numquam enim deficit, quin semper sit eclypsis lunae, quandocumque terra diametraliter interponitur inter solem et lunam. In *quibusdam* vero contingit, quod *non semper sunt etiam per comparationem ad causam,* quia videlicet impediri possunt

causae. Non enim semper ex semine hominis generatur homo duas manus vel quinque digitos in singulis manibus habens; sed quandoque fit defectus vel propter impedimentum causae agentis vel materiae. In utrisque tamen ita *ordinandae* sunt demonstrationes, ut ex *universalibus* propositionibus inferatur conclusio universalis, removendo illa, in quibus potest esse defectus vel ex parte temporis tantum vel etiam ex parte causae. Unde conclusio syllogismi demonstrativi debet esse *necessaria,* vel sic vera *sicut frequenter.* Et ideo id, quod est verum ut plurimum, cadit sub demonstrationem et scientiam, in quantum est in eo *aliquid* necessitatis. *Necessarium* enim, ut dicitur 2 *Phys., aliter est in naturalibus, quae sunt vera ut frequenter* et deficiunt *in minori parte, et aliter in disciplinis, i. e. in mathematicis, quae sunt semper vera.* Nam in disciplinis est necessitas a priori, in naturalibus a posteriori, quod tamen est prius secundum naturam, sc. a fine et forma. Unde sic docet Aristoteles ostendere *propter quid,* ut si hoc debeat esse, puta quod oliva generetur, necesse est hoc praeexistere, sc. semen olivae; non autem ex semine olivae generatur oliva ex necessitate, quia potest impediri generatio per aliquam corruptionem. Unde si fiat demonstratio ex eo, quod est prius in generatione, non concludet ex necessitate; nisi forte accipiamus, *hoc ipsum* esse necessarium, semen olivae *ut frequenter* esse generativum olivae, quia hoc facit *secundum proprietatem suae naturae,* nisi impediatur. Invenitur igitur *aliquo modo similiter* necessarium in scientiis demonstrativis et in iis, quae generantur secundum naturam. Invenitur enim in scientiis demonstrativis necessarium a priori, sicut si dicamus, quod quia definitio recti anguli est talis, necesse est triangulum esse talem, sc. habere tres angulos aequales duobus rectis. Et in iis, quae fiunt propter finem, sive secundum artem sive secundum naturam, eumdem ordinem tenet finis, quem tenet principium in demonstrativis. V. g. si debeat fieri domus, quod est finis generationis, necesse est hoc fieri aut praeexistere, sc. materiam, quae propter finem est; sicut lateres et lapides necesse est praeexistere, si domus fieri debet. Unde in rebus naturalibus dicitur esse necessarium, quod se habet per modum materiae vel materialis motus, et ratio huius necessitatis est ex fine. Propter finem enim necessarium est esse materiam talem; puta si dicatur: *necesse est hoc esse, si hoc debeat fieri.* Naturalis igitur philosophus assignare debet utramque causam, sc. materialem et finalem; sed magis finalem, quia finis est causa materiae, sed non e contra. Et per hoc patet, quod sicut in scientiis demonstrativis principium demonstrationis est *definitio,* similiter finis, qui est principium et ratio necessitatis in iis, quae fiunt secundum naturam, est quoddam principium sumptum a ratione et definitione. *Finis enim generationis est forma speciei, quam significat definitio.* Et hoc etiam patet in artificialibus. Sicut enim demonstrator in demonstrando accipit definitionem ut principium, ita et medicus in sanando; ut quia talis est definitio sanitatis, oportet hoc fieri ad hoc quod

aliquis sanetur. Quia igitur in iis, quae fiunt propter finem, finis se habet ut principium in demonstrativis et ea, quae sunt ad finem, sicut conclusio, etiam in definitione rerum naturalium invenitur id, quod est necessarium propter finem. Sicut ergo definitio, quae colligit in se principium demonstrationis et conclusionem, est tota demonstratio, ita definitio colligens finem et formam et materiam comprehendit totum processum generationis naturalis.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est mutabilitas. *Una,* quae competit omni creaturae, et non est secundum motum aliquem naturalem, sed secundum *dependentiam* ad Deum, a quo si desererentur, deficerent ab eo quod sunt. Et de hac mutabilitate loquendo, verum est, quod omnis creatura est mutabilis. Et talis mutabilitas potius spectat ad considerationem philosophi divini quam naturalis. *Altera* est, quae competit rebus generabilibus et corruptibilibus, et spectat ad philosophum naturalem, sed modo praedicto, puta secundum rationes universales, immutabiles, convenientes rebus, quibus inest praedicta mutabilitas.

Ad tertium dicendum quod est *peculiare* scientiarum practicarum versari circa contingentia ut sic, sicut speculativarum versari circa necessaria; et propterea Philosophus 6 *Ethic.* c. 3 ñon comprehendit practicas sub nomine scientiae, quam numerat inter habitus, qui sunt virtutes intellectuales, sed comprehendit solas scientias speculativas. Ratio autem utriusque est, quia cognitio contingentium non potest habere certitudinem veritatis repellentem falsitatem. Et ideo quantum ad *solam* cognitionem pertinet, contingentia praetermittuntur ab intellectu, qui perficitur *per cognitionem veritatis* atque adeo per scientias speculativas, quarum *finis* est veritas, quae primo et per se in immaterialibus, universalibus et necessariis consistit. Quia vero eorumdem cognitio maxime *utilis* est ad directionem humanarum operationum, circa quam versantur scientiae practicae, ideo illorum cognitio ad has spectat, quippe quarum finis est operatio, quae est circa singularia, quae sunt contingentia.

Ad quartum dicendum quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter se habere atque adeo contingens, divinae tamen cognitioni substat, secundum quod aliter se habere non potest.



QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

DE ESSENTIA SCIENTIAE QUANTUM AD ACTUM

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de essentia scientiae quantum ad actum.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum scire convenienter a Philosopho definiatur.

Secundo: utrum scire simpliciter sit tantum per causas internas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIRE CONVENIENTER A PHILOSOPHO DEFINIATUR

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter a Philosopho definiatur scire, quod sit cognoscere rem per causam, propter quam res est, et quod eius est causa, et non contingit aliter se habere. Nam multa sciuntur, quae tamen non cognoscuntur per causam, ut ea, quae sciuntur in se, ut principia indemonstrabilia. Ergo scire absolute non est cognoscere rem per causam.

2. Praeterea, Deus est maxime scibilis. Sed Deus non habet causam essendi nec per consequens suae veritatis. Ergo scire non est cognoscere causam, propter quam res est, et quod illius sit causa.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 2 definit scire definitione illa.

Respondeo dicendum quod praedicta definitio recte tradita est, ut patet consideranti singulas eius partes.

Nam scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius. *Eadem autem sunt principia esse rei et veritatis ipsius*, ut dicitur 1 *Metaphys.* c. 1. Cum ergo *causa* sit principium esse rei et per consequens veritatis ipsius, oportet scientem, si est perfecte cognoscens, cognoscere causam rei, propter quam res est. Sed si cognosceret causam tantum, nondum cognosceret *effectum in actu*, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire *secundum quid* et quasi *per accidens*. Et ideo oportet scientem *simpliciter* cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam *certa* cognitio rei, quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere, ideo ulterius oportet, quod id, quod scitur, non

possit aliter se habere. Quia ergo scientia est *perfecta* cognitio, ideo dicit Philosophus, quod scire opinamur unumquodque, *cum causam arbitramur cognoscere;* quia vero est *actualis* cognitio, per quam scimus simpliciter, addit: *et quoniam illius est causa;* quia vero est *certa* cognitio, subdit: *et non est contingere aliter se habere.*

Caeterum haec definitio magis est definitio dicens *quid nominis* quam *quid rei.* Nam si quis recte consideret, hac notificatione magis ostenditur, quid significet nomen, quam directe aliquid significetur. Non enim notificat *scientiam,* de qua proprie posset definitio assignari, cum sit species alicuius generis, puta si diceremus, quod esset *qualitas quaedam facilitans intellectum ad recte iudicandum de re per propriam causam,* sed notificet ipsum *scire.* Unde et a principio dixit: *scire autem opinamur,* et non dixit: scire est aliquid tale vel tale.

Ad primum ergo dicendum quod prima principia conclusionum secundum Philosophum 1. *Poster.* c. 3 proprie non *sciuntur,* sed *intelliguntur.* Nam proprie scientia est conclusionum, intellectus autem principiorum.

Ad secundum dicendum quod progressus scientiae, cuius actus definitur a Philosopho, consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno in aliud. Omnis autem motus a principio quodam procedit et ad aliquid terminatur. Unde oportet, quod in progressu scientiae ratio procedat ex aliquibus principiis primis. Si qua ergo res est, quae non habeat principia priora, ex quibus ratio procedere possit, horum non potest esse scientia, secundum quod scientia hic accipitur, prout est demonstrationis effectus. Unde scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire *quod quid est* in eis, quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato; non autem congregatur earum notitia, qua cognoscitur *quod quid est* ipsarum, per aliqua priora. Sed per scientias speculativas potest sciri de eis *an sint,* et *quid non sunt,* et aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIRE SIMPLICITER SIT TANTUM PER CAUSAS INTRINSECAS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scire simpliciter non sit tantum per causas intrinsecas. Nam ut Philosophus probat 2 *Metaphys.* c. 2, scire simpliciter esse potest per causam efficientem et finalem. Sed hae causae sunt extrinsecae rei. Ergo scire simpliciter potest esse per causas extrinsecas.

2. Praeterea. in omnibus, quae aguntur propter finem, ut in naturalibus, moralibus et artificialibus, demonstratio potissima sumitur a fine. Sed finis est causa extrinseca. Ergo demonstratio et scientia possunt esse per causas extrinsecas.

3. Praeterea. Deus habet perfectissimam scientiam rerum omnium, et tamen non cognoscit illas per causas intrinsecas, sed per extrinsecas, puta per efficientem et finalem; nam cognoscit illas per suam essentiam, quae est respectu illarum causa efficiens et finalis; vel per ideas, quae cum sint magis remotae a re, quam essentialia et accidentalia rei, non possunt habere rationem causae intrinsecae, sed extrinsecae. Ergo scire simpliciter non est tantum per causas extrinsecas.

Sed contra est quod dicit Philosophus 2 *Phys.* c. 3, quod tunc maxime scire arbitramur unumquodque, cum scimus *propter quid,* seu *quid est* illius. Sed *quid est,* ut idem docet *ibidem,* significat substantiam rei, quam non constituunt causae extrinsecae, sed intrinsecae rei. Ergo scientia est tantum per causas intrinsecas.

Respondeo dicendum quod in demonstratione *propter quid,* quae est faciens scire simpliciter, medium est *quod quid est.* Verum ut docet Philosophus 6 *Metaphys.* c. 17, *diverso* modo consideratur *quod quid est* a logico et a philosopho. Cum enim *logicus* consideret modum praedicandi et non existentiam rei, quidquid respondetur ad *quid est,* dicit pertinere ad *quod quid est,* sive sit intrinsecum sive extrinsecum rei. Et propter hoc quia quaerenti, propter quid v. g. lapides et lateres sunt domus, potest responderi per causam *finalem,* ut si dicas, ut defendat a frigore temporisque iniuriis, et per *efficientem,* ut si respondeas, illa esse domum per artem aedificativam: ideo causa finalis et efficiens logice pertinent ad *quod quid est,* et consequenter logice potest fieri demonstratio non solum per causas intrinsecas, sed etiam per extrinsecas. Sed *philosophus,* quia existentiam rerum quaerit, *finem vel agentem,* cum sint extrinseca rei, *non* comprehendit sub *quod quid erat esse;* et ideo demonstratio philosophica non procedit nisi ex causis intrinsecis.

Et sic patet ad primum obiectum. Nam tantum probat, logice loquendo posse fieri demonstrationem simpliciter per causas extrinsecas, non tamen loquendo philosophice.

Ad secundum dicendum quod ea, quae sunt ad finem, sumunt suam speciem a fine proximo, ut sunt moralia, artificialia et naturalia: non tamen ita quod finis sit causa intrinseca, sed quia *debita proportio illarum ad finem* est illis intrinseca et veluti eorum forma.

Ad tertium dicendum quod agens divinum, quod est influens *esse rei,* est causa essendi; et quamvis rerum constitutionem *non* ingrediatur, est tamen *similitudo principiorum essentialium* ipsius; et idem dico de idea, quae est ipsamet essentia Dei.

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA

DE ESSENTIA SCIENTIAE QUANTUM AD HABITUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

DEINDE sequitur considerandum de essentia scientiae quantum ad habitum.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum scientia habitualis sit collectio specierum intelligibilium.

Secundo: utrum sit simplex qualitas.

Tertio: de definitione eius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA HABITUALIS SIT COLLECTIO SPECIERUM INTELLIGIBILIUM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia habitualis sit collectio specierum intelligibilium. Scientia enim fit per assimilationem. Sed haec fit per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae. Ergo scientia formaliter nihil aliud est quam species intelligibiles ordinatae.

2. PRAETEREA, frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Sed in Angelis scientia habitualis nihil importat praeter coordinationem specierum intelligibilium. Ergo idem etiam importabit in homine.

SED CONTRA EST quod per habitum scientiae homo est *promptus ad iudicandum* de conclusionibus. Sed species intelligibiles non pertinent ad iudicium, sed ad apprehensionem. Ergo scientia habitualis non est ordinatio specierum intelligibilium.

RESPONDEO DICENDUM quod de scientia habituali opinati sunt *quidam* philosophi, eam esse collectionem vel ordinationem specierum intelligibilium. Sed haec opinio non est conveniens. Nam licet ad scientiam necessario requirantur species intelligibiles ordinatae repraesentantes conclusiones varias, de quibus est scientia, non tamen in hac ordinatione formaliter consistit habitualis scientia, sed *tantum causaliter*. Species enim intelligibiles necessario requiruntur ad hoc, ut intellectus sit simpliciter potens considerare conclusionem. At scientia habitualis non requiritur simpliciter ad considerationem, sed tantum *ad bene seu ad facile, prompte ac delectabiliter considerandum;* quomodo requiritur quilibet habitus ad actum.

Rationabilius ergo *alii* dicunt, quod scientia formaliter importat *qualitatem de prima specie, puta habitum,* quem sequitur respectus ad scibile.

Cuius propositionis veritas manifesta esse potest *primo ex ordine intellectus ad habitum.* Nam omne, quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus, si unus tantum non habeat firmitatem, vel ex uno, si illam habeat, *generatur* quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sic igitur in intellectu, quatenus ad assentiendum conclusioni movetur a primis principiis per se notis, ex huiusmodi assensu generabitur quaedam qualitas seu habitus scientiae.

Secundo ex convenientia scientiae cum habitu. Nam sicut habitus est qualitas non dans simpliciter posse, sed faciliter, unde non est simpliciter necessarius ad agere, sed tantum ad bene agere: ita et scientia habitualis. Nam sine hac homo potest assentire conclusioni, non tamen faciliter et perfecte. Sicut ergo ad *tria* necessarius est habitus, nimirum *primo* ad hoc, ut quis *firmiter et uniformiter* operetur; *secundo,* ut actio perfecta *in promptu* habeatur seu ut potentia alioqui indeterminata ad plura ad unum potius determinetur quam ad aliud; *tertio,* ut *delectabiliter* perfecta operatio compleatur, quod fit per habitum, qui, cum sit *per modum cuiusdam naturae,* operationem sibi propriam quasi naturalem reddit: ita scientia habitualis propter eadem tria requiritur, et illa tribuit intellectui.

Dicendum ergo est, quod scientia habitualis non est ordinatio vel collectio specierum intelligibilium, sed est qualitas de prima specie, puta habitus cum quodam respectu ad scibile.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles sunt formale scientiae *actualis,* ex qua producitur scientia habitualis.

Ad secundum dicendum quod hoc est discrimen inter intellectum humanum et angelicum, quod ille, qui est infimus in ordine intellectuum, est *in potentia* respectu omnium intelligibilium, et ideo praeter species intelligibiles eget habitu. At hic, quia est in ordine intelligibilium *partim actus partim potentia,* quatenus potentia eget speciebus, quatenus actus potest sine habitu se et alia suo modo intelligere.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA HABITUALIS SIT SIMPLEX QUALITAS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia habitualis non sit simplex qualitas, sed composita ex pluribus. Illud enim, cuius generatio non simul perficitur, sed successive, constituitur ex multis partibus. Sed generatio scientiae non est simul, sed successive ex pluribus actibus. Ergo scientia constituitur ex pluribus habitibus.

Sed contra est quod scientia, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus, ut dicitur

11 *Metaphys.* c. 7. Ergo scientia non constituitur ex pluribus habitibus, sed est unus habitus.

Respondeo dicendum quod cum scientia sit habitus ad operationem ordinatus, est *perfectio* quaedam potentiae intellectivae. Omnis autem perfectio *proportionatur et commensuratur* suo perfectibili. Unde sicut potentia intellectiva, cum sit una, ad plura se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, i. e. in generali quadam ratione obiecti, ita et habitus scientiae ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam rationem specialem obiecti. Si ergo consideremus habitum scientiae secundum ea, ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam *multiplicitatem*. Sed quia ista multiplicitas est ordinata ad aliquod *unum,* ad quod principaliter respicit scientia, inde est, quod scientia est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad plura se extendat. Non enim se extendit ad illa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad argumentum ergo dicendum quod *successio* in generatione habitus scientiae non contingit ex hoc, quod pars eius generatur post partem; sed ex eo, quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem, et ex eo, quod incipit imperfecte esse in subiecto et paulatim perficitur: sicut etiam est de aliis habitibus et qualitatibus.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SCIENTIA SIT HABITUS INTELLECTUS IUDICATIVUS VERITATIS REI PER PROPRIAM CAUSAM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia non sit habitus iudicativus veritatis rei per propriam causam. Scientia enim, ut docet Philosophus *de Longit. et Brev. Vitae* c. 2, per se corrumpitur oblivione. Ergo scientia est in parte memorativa tamquam in subiecto. Sed pars memorativa est sensitiva. Ergo scientia est habitus sensus interioris, non autem intellectus.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Poster.* c. 2 definiens proprium actum scientiae habitualis dicit, quod est cognoscere rem per causam.

Respondeo dicendum quod praedicta definitio scientiae habitualis recte tradita est. Indicat enim quidditatem scientiae habitualis; quod est proprium bonae definitionis.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod *genus* propinquum scientiae est *habitus.* Habitus enim proprie dicitur qualitas, quae secundum suam rationem habet, quod non de facili transmutatur,

quia habet causas immobiles, quaeque est principium prompte et faciliter agendi, ad distinctionem potentiae intellectivae, quae est principium cognoscendi seu agendi absolute. Utrumque autem convenit scientiae. Nam processus ex necessariis gignit scientiam, omne vero necessarium est immobile. Praeterea scientia est principium, quo intellectus prompte et facile iudicat de proprio obiecto. *Differentia* vero designatur, cum dicitur *iudicativus rei per propriam causam.* Nam scientiae nomen significat certitudinem iudicii. *Duplex* autem est obiectum iudicii: unum est *notum per se;* et habitus perficiens intellectum ad considerationem et iudicium huius obiecti dicitur *intellectus.* Alterum est *notum per aliud,* puta per causam; et habitus perficiens intellectum ad iudicium istius obiecti dicitur *scientia.* Et sic manifestum est, quod recte tradita est definitio scientiae habitualis.

Ad argumentum ergo dicendum quod habitus scientiae partim est in viribus sensitivis, partim in intellectu, ut patet ex actibus, ex quibus habitus scientiae acquiritur, qui sunt per conversionem ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus. Sed sicut actus intellectus principaliter quidam et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive est in viribus inferioribus: ita et habitus. Quare quantum ad id, quod est *materiale* in habitu scientiae, est in sensu, et ideo corrumpitur oblivione. Quantum autem ad id, quod est *formale,* non corrumpitur oblivione, sed tantum *per falsam argumentationem.*



QUAESTIO VIGESIMASEXTA

DE PROPRIETATIBUS SCIENTIAE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Post considerationem essentiae scientiae de proprietatibus ipsius dicendum est.

Et circa hoc septem quaeruntur.

Primo: utrum sit una scientia rerum omnium.
Secundo: de unitate scientiae ex obiecto formali.
Tertio: de distinctione scientiarum ex principiis.
Quarto: de certitudine scientiae.
Quinto: utrum una scientia sit certior alia.
Sexto: utrum una scientia sit alia nobilior.
Septimo: utrum scientia de nobiliori obiecto, sed incertior, sit simpliciter nobilior scientia certiori, sed de obiecto ignobiliori.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SIT UNA SCIENTIA RERUM OMNIUM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sit una scientia rerum omnium. Nam quaecumque conveniunt in una ratione, possunt ad unam scientiam pertinere; propterea enim tantum una scientia theologica datur de rebus omnibus. Sed omnes res possunt convenire in una aliqua ratione tum materiali, puta in ratione entis, tum formali, puta in abstractione a materia et motu. Ergo potest dari una scientia rerum omnium.

SED CONTRA EST quod Philosophus 5 *Metaphys.* c. 1 dividit scientiam in tria genera, nimirum in Naturalem, Mathematicam et Metaphysicam. Ergo non est una scientia rerum omnium, sed plures.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere, plures esse scientias, non unam rerum omnium. Quod enim non possit esse una scientia, quae simul sit *practica et speculativa,* sed necesse sit, illas esse inter se distinctas, patet ex communi ratione habitus. Nam habitus specie vel genere distinguuntur secundum diversitatem specificam vel genericam obiectorum, quae attenditur penes rationem formalem specificam vel genericam ipsorum. Ratio autem formalis omnium, quae sunt *ad finem,* attenditur ex parte finis, et ideo necesse est, quod ex relatione *ad diversos fines* diversificentur species habituum et consequenter scientiae. *Diversi* autem fines sunt *cognitio veritatis* et *operatio:* quarum illa est finis scientiae speculativae, haec practicae, ut dicitur 1 *Metaphys.* c. 1.

Quod vero et ipsa scientia *speculativa* non possit esse una, sed necessario tres esse debeant ad minimum, manifestum esse potest ex *duplici* capite: et *primo ex medio demonstrationis,* cuius effectus est scientia. Cum enim definitio sit medium demonstrationis et per consequens principium scientiae, oportet, quod *ad diversum modum definiendi* sequatur diversitas in scientiis speculativis. Datur autem *triplex* modus definiendi genere diversus. *Quaedam* enim definiuntur *cum materia,* ut corpora naturalia: et horum est scientia *naturalis. Quaedam* definiuntur *sine materia sensibili, non autem sine materia intelligibili,* ut numeri, figurae et quantitates: et de his est *Mathematica. Quaedam* denique definiuntur *sine materia sensibili et intelligibili,* ut ens in communi et substantiae immateriales: et de his est *Metaphysica. Secundo ex genere scibili,* quod potissimum consideratur in scientia. Sicut enim unitas scientiae sumitur ab unitate principiorum in genere scibili, ita etiam scientiarum diversitas sumitur ex diversitate principiorum in genere scibili. Distinguuntur autem *genera scibilium ex modo cognoscendi.* Modi vero cognoscendi diversi sunt *tres.* Nam aliud genus scibilium est

corpus naturale, et corpus mathematicum, et ens in communi. Ergo scientiae genere diversae tres sunt. Unde manifestum est, quod non est una scientia rerum omnium.

Ad argumentum ergo dicendum quod potest dari *una scientia theologica de rebus omnibus,* non solum secundum rationes communes, sed etiam proprias; non sic autem una scientia philosophica. Cuius ratio est, quia *quanto cognitio altior est, tanto est magis unita et ad plura se extendens.* Unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen, quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem distinctam habet. Quia ergo scientia nostra theologica altissima est et per lumen divinae inspirationis efficaciam habens: ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, tam in communi quam in particulari. At vero scientia philosophica una existens non potest omnia considerare. *Vel* enim illa tantum considerat, ut sunt entia, seu *secundum communem rationem entis,* quomodo facit Metaphysica: et tunc necessario dandae sunt praeter Metaphysicam aliae scientiae, puta Physica et Mathematica, considerantes entia in particulari secundum proprias eorum rationes. *Vel* illa considerat *secundum proprias rationes singulorum:* et tunc, cum istae rationes exigant diversos modos cognoscendi et definiendi, ex quibus sumitur diversitas rationum scibilium, necessario constituuntur plures scientiae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA SUMAT SUAM UNITATEM AB OBIECTO, UT SCIBILE EST

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia non sumat suam unitatem ab obiecto, ut scibile est. Ut enim Philosophus 1 *Poster.* c. 28 dicit, diversitas scientiarum sumitur ex diversitate principiorum et unitas scientiarum ex unitate principiorum. Sed principia consequuntur res. Ergo scientia sumit unitatem ab obiecto, ut res est.

Sed contra est quod de eodem obiecto, ut res est, agunt Metaphysica et Theologica, non tamen de eodem, ut est scibile. Ergo scientiae distinguuntur ex obiecto, ut scibile est.

Respondeo dicendum quod scientia sumit suam unitatem ab unitate obiecti, ut scibile est. Cuius ratio est, quia processus cuiuslibet scientiae est quasi quidam *motus rationis.* Cuiuslibet autem motus unitas ex termino principali consideratur, ut patet 5 *Phys.* c. 6. Et ideo oportet, quod *unitas scientiae* consideretur *ex fine seu ex termino scientiae.* Est autem cuiuslibet scientiae finis et terminus id, *circa quod est scientia,* ut patet inductione in omnibus scientiis tam speculativis quam practicis. In illis enim nihil aliud quaeritur quam cognitio obiecti, ut in Geometria cognitio magnitudinis, quae est

ipsius obiectum. In practicis vero intenditur quasi finis constructio ipsius obiecti, ut in scientia aedificativa constructio domus, quae est huius artis obiectum. Unde relinquitur, quod cuiuslibet scientiae unitas secundum unitatem obiecti est attendenda.

Sed sicut in termino est considerare duo, sc. materiale, quod est res, ad quam tendit motus, et formale, quod est ratio, secundum quam illa terminat motum: ita in obiecto scientiae consideratur aliquid ut materiale et aliquid ut formale. *Formale est id, secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum seu id, secundum quod obiectum redditur proportionatum et unius generis cum potentia et habitu.* Sicut enim in intellectu *immaterialitas* est ratio, cur sit cognoscitivus, ita eadem est ratio, cur obiectum sit illi proportionatum et consequenter ab illo cognoscibile. Et sicut de ratione scientiae est, ut sit de necessariis et per consequens de immobilibus, ita ad hoc, ut obiectum sit scibile per scientiam, debet esse aliquo modo *abstractum* a motu atque adeo immobile. *Materiale vero in obiecto est id, in quo fundatur talis ratio, nimirum res ipsa, quae scitur.* Quoniam vero in scientia potius est id, quod est formale quam materiale, ab illo potius sumi debet unitas scientiae quam ab hoc. Et sic manifestum est, quod unitas scientiae sumitur ex unitate obiecti, ut scibile est.

Ad argumentum ergo dicendum quod sicut ad unitatem scientiae non sufficit unitas primorum principiorum simpliciter, sed requiritur unitas in eodem genere scibili, ita ad distinctionem requiritur diversitas principiorum in genere scibili, quae oritur ex diverso modo cognoscendi.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DISTINCTIO SCIENTIARUM SUMATUR EX PRINCIPIIS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod distinctio scientiarum non sumatur ex principiis. Dicit enim Philosophus 1 *Poster.* c. 28, quod scientia sumit suam unitatem ab obiecto. Sed ab eodem sumitur distinctio, a quo unitas; per idem enim constituitur aliquid unum et distinctum ab alio. Ergo scientia sumit suam distinctionem ab obiecto, non autem a principiis.

Sed contra est auctoritas Philosophi 1 *Poster.* c. 28, ubi dicit, quod scientiae sunt diversae, quarum principia sunt diversa.

Respondeo dicendum quod diversitas scientiarum sumitur ex diversitate principiorum in genere scibili. Cum enim *scibile* sit *proprium* obiectum scientiae, *non diversificantur scientiae secundum diversitatem materialium scibilium, sed secundum diversitatem*

formalium. Sicut autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur *secundum media, quae sunt activa principia, per quae aliquid scitur.* Et ideo quantumcumque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad *unam* scientiam, quia iam non erunt diversa, inquantum sunt scibilia: sunt enim per sua principia scibilia. Sicut patet, quod voces humanae multum differunt secundum suam naturam a sonis inanimatorum corporum, sed quia secundum eadem principia attenditur consonantia in vocibus humanis et sonis inanimatorum corporum, eadem est scientia musica, quae de utrisque considerat.

Si vero sint aliqua eadem secundum naturam et tamen per diversa principia considerentur, manifestum est, quod ad *diversas* scientias pertinent. Sicut corpus mathematicum non est separatum a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia Geometriae et Naturalis. Et similiter una et eadem conclusio potest ad diversas scientias pertinere, ut quod terra sit rotunda, ad astronomum et naturalem. Quia tamen uterque illam demonstrat per omnino diversa principia in esse scibili (astronomus enim illam demonstrat per media mathematica, ut per figuras eclypsium vel per aliud huiusmodi, naturalis autem per medium naturale, sicut per motum gravium vel per aliud huiusmodi), tota vero virtus demonstrationis, quae est syllogismus faciens scire, dependet ex medio, quod est tamquam principium activum: propterea ratione diversorum principiorum activorum astronomus et naturalis tum in ordine ad praedictam conclusionem, tum in ordine ad alias conclusiones, quas considerant, essentialiter inter se distinguuntur.

Ad argumentum ergo dicendum quod distinctio scientiarum est ab obiecto per ordinem ad diversa principia et media. Nam res diversae non faciunt diversitatem scientiarum, nisi quatenus requirunt diversam rationem cognoscendi, quae est per varios modos definiendi atque adeo per diversa principia in genere scibili.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CERTITUDO SIT PROPRIA SCIENTIAE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod certitudo non sit propria scientiae. Nam certitudo tribuitur motui appetitus sensitivi et naturalis; dicitur enim, quod lapis certitudinaliter tendit deorsum, et quod quis aliquid certitudinaliter sperat. Ergo certitudo non est propria scientiae.

2. Praeterea, illud, cuius veritas est immobilis, oportet esse certum. Sed in quacumque causa determinata ad suum effectum est talis veritas. Ergo et certitudo; unde haec non est propria scientiae.

3. Praeterea, quod est commune multis, non potest esse proprium unius. Sed certitudo convenit pluribus, convenit enim intellectui, sapientiae, fidei divinae et opinioni sive verae sive falsae. Ergo non est propria scientiae.

Sed contra est quod certitudo non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium. Sed hoc tantum convenit scientiae, in qua habetur certitudo de conclusionibus per principia indemonstrabilia. Ergo certitudo est propria scientiae.

Respondeo dicendum quod certitudo est propria scientiae.

Ad cuius intellectum tria praemittuntur. *Primo,* quod *intellectus possibilis,* cum quantum sit de se, sit *in potentia respectu omnium intelligibilium formarum,* sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum, est etiam quantum est de se *non magis* determinatus ad hoc, quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid *movens* ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, sc. *a proprio obiecto,* quod est forma intelligibilis, sc. *quod quid est,* et *a voluntate,* quae movet omnes alias vires. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet *diversimode. Quandoque* enim *non inclinatur magis ad unum quam ad aliud,* vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem: et ista est *dubitantis* dispositio, quae fluctuat *inter duas partes contradictionis. Quandoque* vero intellectus *inclinatur magis ad unum quam ad alterum,* sed tamen illud inclinans *non sufficienter* movet intellectum ad hoc, quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et haec est dispositio *opinantis,* qui accipit *unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque* vero intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod *totaliter* adhaereat uni parti, sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. *Ab intelligibili* quidem quandoque mediate, quandoque immediate. *Immediate,* quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet: et haec est dispositio *intelligentis principia,* quae statim cognoscuntur notis terminis. Et sic *ex ipso quod quid est* intellectus immediate determinatur ad huiusmodi propositiones. *Mediate* vero, quando *cognitis definitionibus terminorum* intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis *virtute primorum principiorum:* et ista est dispositio *scientis. Quandoque* vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas

definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis: determinatur autem *per voluntatem,* quae elegit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est *sufficiens ad movendum voluntatem,* non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur *bonum* vel *conveniens* huic parti assentire: et ista est dispositio *credentis;* et ideo Augustinus dicit, quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens.

Secundo praemittendum, quod sicut in rebus naturalibus, in his sc., quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur, quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu: ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, *gradus* aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius. Quandoque vero non fit complete fides vel opinio, sed *suspicio* quaedam: quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc vel in illam. Et quandoque sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Actuum ergo ad intellectum pertinentium quidam habent *firmam adhaesionem;* sicut cum aliquis considerat ea, quae scit vel intelligit; talis enim consideratio iam est formata: unde *certitudo* proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile. Quidam vero actus intellectus habent *cogitationem informem* absque firma assensione; sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tententur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti.

Tertio praemittitur, quod *differt* nescientia, ignorantia, error. *Nescientia* enim dicit simplicem scientiae negationem. *Ignorantia* vero importat scientiae privationem, dum sc. alicui deest scientia eorum, quae aptus natus est scire. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur *ignorantia perversae dispositionis,* puta cum quis habet habitum falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. *Error* vero est approbare falsa pro veris. Unde addit actum quemdam super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia sine hoc, quod aliquis de ignotis sententiam ferat: et tunc est ignorans et non errans.

His igitur intellectis sciendum, quod certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Unde tanto maior est certitudo, quanto fortius est id, quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus *tripliciter,* secundum quod tripliciter potest considerari.

Potest enim intellectus considerari *primo secundum se,* et sic determinatur ab intelligibili immediate, quando sc. ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet. Et haec est certitudo propria *intellectus,* qui est habitus primorum principiorum, quae statim lumine intellectus agentis cognitis terminis cognoscuntur.

Secundo potest considerari *secundum ordinem ad rationem,* quae ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota eorum certitudinem efficit. Et sic determinatur ab obiecto intelligibili mediate, quia nimirum cognitis definitionibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum. Et haec est certitudo propria *scientiae.*

Tertio consideratur intellectus *in ordine ad voluntatem,* quae imperat intellectui et ceteris potentiis, et sic determinatur a voluntate. Et haec est certitudo *fidei* divinae et humanae et opinionis in illis, qui suis opinatis firmiter adhaerescunt non minus quam scientes. Nam in his omnibus voluntas eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendam voluntatem, non autem ad movendum intellectum: quia nimirum neque per se videtur neque per ea, quae per se videntur, resolvi potest, puta propter aliquam rationem, qua *bonum* videtur ei illi parti adhaerere, quamvis talis ratio non sufficiat ad determinandum intellectum propter imbecillitatem ipsius intellectus, qui neque videt per se hoc, cui assentiendum esse ratio iudicat, neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet. Unde Philosophus 1 *Metaphys.* c. 3 docet, ex prava consuetudine et educatione et affectione voluntatis erga auctorem aliquem vel ex falso syllogismo oriri firmitatem adhaesionis seu certitudinem ex parte subiecti in nonnullis opinantibus ad suas opiniones non minorem quam habeant scientes.

Ex his vero tribus certitudinibus tertia, quia non nascitur ex ratione sufficiente ad determinationem intellectus, dicitur *certitudo seu firmitas adhaesionis;* priores vero duae, quia desumuntur ex obiecto ipso intelligibili immediate vel mediate per principia indemonstrabilia cognito, dicuntur *certitudines evidentiae.* Unde certitudo *scientiae* consistit in *duobus: in evidentia et in firmitate adhaesionis,* quarum illa se tenet ex parte causae, haec ex parte obiecti, et oritur ex illa. Certitudo enim, quae est in scientia et in intellectu, est *ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur,* et illa videri dicuntur, quae *per se ipsa* movent intellectum nostrum ad sui cognitionem. Nam veritas, quae in anima causatur *a rebus,* non sequitur aestimationem animae, sed *existentiam rerum;* ex eo enim, quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur et intellectus similiter; et *esse ipsum* est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. *Lumen* autem, secundum quod pertinet ad intellectum, nihil aliud est quam quaedam *manifestatio* veritatis, sc. omne illud,

quod *facit* manifestationem secundum quamcumque cognitionem: quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Et *per hoc lumen naturale* intellectus redditur certus de his, quae lumine isto cognoscit. Huiusmodi vero rationis lumen est nobis *a Deo* inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis; et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. Certitudo vero *fidei* et opinionis consistit in *uno* tantum, sc. in *firmitate adhaesionis:* quamvis certitudo fidei quantum ad illud unum sit *vehementior* quam certitudo scientiae ad illa duo. Nam credere dicimur, quae vehementer opinamur. Dicitur autem *fides proprie* ex hoc, quod aliquis assentit eis, quae non videt. Hoc autem contingit *dupliciter: uno* modo, secundum quod homo inducitur *per rationem humanam; alio* modo, secundum quod inducitur *per rationem divinam.* Oportet enim, quod ad hoc, quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena cognitione Dei. Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri: et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt. Et sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, comparatur *ad bonum, quod movet voluntatem determinantem intellectum:* voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui non apparens *ut dignum,* cui assentiatur, et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut sic ei assentiat. Sicut igitur intelligibile, quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, ita etiam aliquid non apparens intellectui determinat ipsum ex hoc ipso, quod est a voluntate *acceptatum,* ut cui assentiatur. Et sic voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per seipsum videtur, neque ad ea, quae per se ipsa videntur, resolvi potest, ex hoc quod dignum reputat, illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, *videlicet quia Deus ea dicit.* Et sic ratio, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae non videt, est, quia Deus ea dicit: sicut homo in his, quae non videt, credit testimonio alicuius boni viri, qui videt ea, quae ipse non videt. Unde in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam *veritas prima;* non enim fides assentit alicui, nisi quia est *a Deo revelatum.* Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes *non leviter* credunt. Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissima novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem *convenientibus argumentis* ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem. Et haec argumenta, quae cogunt ad fidem, probant veritatem annuntiantis

fidem. Ille igitur, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Non enim crederet, nisi *videret* ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, *interiori instinctu Dei invitantis.* Nam credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet, quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc, quod elevetur supra conditionem naturae ad participationem divini boni, quod est ipse Deus. Et ideo ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Quia ergo voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspici, quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut intellectus firmiter adhaereat: ideo certitudo fidei est *in firma adhaesione* ad id, quod creditur, certitudo autem, quae est in scientia et intellectu, est *in ipsa evidentia* eorum, quae certa esse dicuntur. Unde manifestum est, quomodo certitudo sit propria scientiae.

Ad primum ergo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo *dupliciter:* uno modo *essentialiter;* alio modo *participative.* Primo modo invenitur in vi cognoscitiva. Secundo vero modo in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad suum finem: secundum quem modum dicitur, quod *natura* certitudinaliter operatur tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem, ut lapidem deorsum: et sic dicitur certitudo in natura tendente in finem. Quia vero non tenderet determinate in finem suum, nisi ab aliqua cognitione praecedente in ipsum ordinaretur, inde est, quod opus naturae est simile operi artis, inquantum per determinata media tendit in suum finem. Et per hunc etiam modum *virtutes morales* dicuntur operari certius arte, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et similiter motui *appetitus sensitivi et naturalis* tribuitur certitudo, quia habent infallibilitatem ex certitudine cognitionis, quae praecedit tales motus.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est certitudo: cognitionis et ordinis. Et certitudo quidem *cognitionis* est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re invenitur, sed hoc modo existimatur de re, sicut est. Et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad *ordinem* causae ad effectum, ut dicatur ordo causae ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit; quomodo praedestinatio, quia praeter praescientiam, in qua inest certitudo cognitionis, includit habitudinem causae ad effectum, dicitur certa certitudine cognitionis et effectus.

Ad tertium dicendum quod in intellectu est certitudo evidentiae immediata. At in scientia, sub qua comprehendimus etiam sapientiam, est certitudo evidentiae mediata: et haec est propria illius.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM UNA SCIENTIA SIT CERTIOR ALIA

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod una scientia non sit certior alia. Nam cum certitudo sit determinatio intellectus ad unum, eo est certitudo maior, quo est fortius id, quod determinat intellectum. Sed in omnibus scientiis id, quod causat talem determinationem, est causa intrinseca rei, quae est aequalis in omnibus causatis. Ergo una scientia non est certior alia.

2. Praeterea, illud videtur esse certius, quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius, quod est nigro impermixtius. Sed nulla scientia habet dubitationem circa ea, quorum est. Ergo nulla scientia est certior vel incertior alia.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui 1 *Poster*. c. 27 docet, quod una scientia est certior alia.

Respondeo dicendum quod unam scientiam *tripliciter* contingit esse certiorem alia, ut dicit Philosophus 1 *Poster*. Nam *primo,* illa scientia est certior, quae facit scire *quia* et *propter quid,* quam ea, quae facit scire *quia* separatim a *propter quid. Secundo,* illa scientia, quae non est de materia sensibili, ut Metaphysica, quae est de substantiis abstractis, est certior ea, quae est de materia sensibili, ut est Naturalis, quae est de corpore naturali; et Musica, quae est de numero sonoro, est incertior quam Arithmetica, nam applicat principia arithmetica ad materiam sensibilem, puta ad sonum, a quo abstrahit Arithmetica. Incertitudo enim causatur propter *transmutabilitatem materiae sensibilis;* unde quanto magis acceditur ad eam, tanto scientia est minus certa. *Tertio,* illa scientia, quae est de paucioribus, certior est, ut docet Philosophus 1 *Metaphys*. c. 2, quam ea, quae se habet ex additione, ut Arithmetica, quam Geometria.

Propterea vero praedictis modis contingit unam scientiam esse certiorem alia, quia illa scientia simpliciter dicitur certior, quae procedit ex notioribus simpliciter et ex notioribus nobis. *Dupliciter* autem potest aliquid esse notius alio simpliciter: *uno* modo *causa* est simpliciter notior effectu; *alio* modo *forma* est simpliciter notior materia, principium enim cognoscendi materiam est ex forma. Illae ergo scientiae, quae dicunt *causam et propter quid,* sunt certiores scientiis, quae dicunt *effectum et quia*. Praeterea sunt certiores illae, quae dicunt formam, quam quae dicunt materiam. Verum quia, ut 6 *Metaphys*. dicitur, duplex est materia: *sensibilis,* ut materia naturalis, et *intelligibilis,* ut continuitas: ideo scientia, quae ab utraque materia abstrahit, est certior ea, quae non abstrahit nisi ab una. Ut Metaphysica, quae est de substantiis abstractis, est certior quam Geometria, quae non abstrahit a materia intelligibili. Est tamen haec

certior quam scientia naturalis; nam illa abstrahit a materia sensibili, a qua non abstrahit haec.

Certitudo igitur *non potest inveniri nec est requirenda similiter* in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut neque etiam in conditis, i. e. in his, quae fiunt per artem, est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. Et ideo ad hominem disciplinatum, i. e. bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum *natura rei* patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingente, sicut in materia necessaria semper eodem modo se habente. Unde *in rebus contingentibus,* sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo, ut aliquid sit verum *ut in pluribus,* licet interdum deficiat in paucioribus. Et ideo auditor bene disciplinatus non debet maiorem certitudinem requirere nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei, de qua agitur. Propinquum enim peccatum esse videtur, si aliquis acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem; et si expetat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet proferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc, quod non consideratur *modus materiae conveniens.* Nam Mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negociatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit.

Quod vero attinet ad *fidem humanam,* id quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio *infirmitas* quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem *per accidens* sunt, quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus. Sicut ergo iudicium, quod de saporibus ab omni gusto datur, non potest esse falsum, ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, *non potest esse erroneum.* Verumtamen, quod alicui *non* credatur, ex duobus contingit: aut quia est vel reputatur *ignorans,* aut quia est vel reputatur *mendax.*

In his autem, quae per *fidem divinam* credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur: quae habet *maiorem* firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet maiorem certitudinem *quantum ad firmitatem adhaesionis,* quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit *maior evidentia* eorum, quibus assentitur. Nam certitudo potest considerari *dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis:* et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam. Et hoc modo *fides est certior omni intellectu et scientia:* quia fides innititur veritati divinae, prima

autem veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae. *Alio modo* potest considerari certitudo *ex parte subiecti:* et sic dicitur certius, quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea, quae subsunt intellectui et scientiae, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur *simpliciter* quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subiecti est, iudicatur *secundum quid,* inde est, quod *fides est simpliciter certior,* sed alia sunt certiora *secundum quid,* sc. quoad nos. Unde etiam in his, quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente, et credens interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his, quae sunt fidei. Sed illa dubitatio *non est ex parte causae fidei: sed quoad nos,* inquantum non plene assequimur per intellectum ea, quae sunt fidei. Nihil enim prohibet, id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in 2 *Metaphys.* Unde dubitatio, quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus nostri. Et ita manifestum est, quod una scientia est certior alia.

Ad primum ergo dicendum quod cum incertitudo cognitionis causetur ex *duobus,* ex transmutatione materiae et ex causa rei in cognoscendo tantum, puta ex effectu, quanto magis acceditur ad materiam, tanto scientia est minus certa; similiter si scientia procedit ex effectu, incertior erit ea, quae procedit ex causa essendi. Quia ergo aliquae scientiae dicunt causam, aliquae effectum, et aliquae abstrahunt a materia et aliquae illam concernunt, ideo aliquae sunt aliis certiores.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, certitudo *dupliciter* potest considerari: *uno* modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius, quod habet certiorem causam. Dicitur autem causa, sicut et res aliqua, certior, quae magis est a materia abstracta. Et sic scientia metaphysica, quae est de abstractis a materia re et ratione, dicitur certior quam Physica, quae concernit materiam sensibilem, et quam Mathematica, quae concernit materiam intelligibilem. *Alio* modo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus humanus. Et hoc modo scientiae naturales sunt certiores fide, et inter illas aliquae sunt magis vel minus certae iuxta dispositionem mentis; sic etiam mathematicae sunt certiores aliis scientiis, quia plenius et facilius ab intellectu percipiuntur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM UNA SCIENTIA SIT ALIA NOBILIOR

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una scientia non sit nobilior alia. Si enim una scientia est nobilior alia, maxime illa, a qua accipit alia aliquid; nam inferioris videtur esse accipere a superiori, atque adeo ignobilioris a nobiliore. Sed hoc est falsum; nam Theologia accipit aliquid a philosophicis disciplinis, et tamen non est illis ignobilior. Ergo una scientia non est nobilior alia.

SED CONTRA EST auctoritas Philosophi 1 *Metaphys.* c. 2, ubi dicit, quod Metaphysica est honorabilior et dignior omnibus aliis scientiis.

RESPONDEO DICENDUM quod una scientia potest esse nobilior alia. Ad cuius evidentiam sciendum, quod *dupliciter* potest considerari scientia. *Primo secundum se:* et haec consideratio attenditur praecipue quantum ad *tria:* nimirum quantum ad materiam seu *obiectum,* circa quod versatur; quantum ad *modum* cognoscendi seu ad certitudinem, et quantum ad *finem.* Et secundum haec potest una scientia esse nobilior alia. Sic enim Metaphysica, quia agit de rebus divinis, est nobilior ceteris scientiis humanis, quae agunt de rebus corporeis et definiunt per ordinem ad materiam sive sensibilem sive intelligibilem et non nisi remote referuntur ad praedictum finem. Versatur enim circa altissimas causas habetque altissimum modum cognoscendi, cum definiat sine ordine ad ullam materiam et habet finem altissimum, cognitionem sc. summi boni, quae est inchoatio quaedam et participatio felicitatis aeternae. Longissime tamen in tribus praedictis Metaphysica superatur a Theologia. Nam Metaphysica considerat causas altissimas per rationes a creaturis desumptas, et ideo considerat ens universale ut ducit in cognitionem causae omnium entium, certitudinemque accipit a lumine naturali, et in felicitatem imperfectam terminatur. At Theologia considerat causas altissimas per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo acceptam seu per lumen fidei, et ideo non versatur circa universalia, sed circa Deum et circa alia prout sunt a Deo et ad Deum; habet etiam altissimum modum cognoscendi, quia de omnibus iudicat ex lumine divinitus infuso; habet demum finem altissimum, perfectam sc. et supernaturalem felicitatem. Et ideo scientia haec, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae sc. est scientia Dei, alias scientias excedit: secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest; secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de iis, quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur. Finis autem huius

doctrinae est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum. Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat; et maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, quia considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt, sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum.

Alio modo potest considerari scientia *in ordine ad intellectum scientis.* Et tum illa scientia est imperfectior atque adeo ignobilior, quae imperfectius capitur ab intellectu. Et sic, quia scientia theologica non est ita capabilis ab intellectu, sicut scientiae philosophicae, propter eius altitudinem, ideo est imperfectior ex parte scientis imperfectius capientis. Haec enim scientia *perfecta* nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis *participatio et assimilatio* ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam et ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, sc. discurrendo de principiis ad conclusiones. Nam dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt. Unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Si enim duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur *duo lumina, ita quod maius sit in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati,* minus lumen non offuscatur per maius, sed magis *augetur,* sicut lumen aëris per lumen solis. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum, quae per fidem manifestantur, tamen *impossibile* est, quod ea, quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his, quae per naturam nobis sunt indita. Oportet enim alterum esse falsum: et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis: quod est impossibile. Item, ea quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, veritatem fidei contrariam esse. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Unde impossibile est, quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria eis, quae sunt fidei, sed *deficiunt* ab eis. Continent tamen quasdam *similitudines* eorum et quaedam ad ea *praeambula:* sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur

contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis *philosophiae abusus ex defectu rationis.* Et ideo possibile est, ex principiis philosophiae huiusmodi errorem *refellere,* vel ostendendo omnino esse impossibile vel non esse necessarium.

Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus *tripliciter uti. Primo* ad demonstrandum ea, quae sunt *praeambula fidei,* quae necessaria sunt in fidei scientia: ut ea, quae naturalibus rationibus a Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides *supponit. Secundo ad notificandum* per aliquas *similitudines* ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ad manifestandum Trinitatem. Inducitur enim ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: quia sc. Trinitate *posita, congruunt* huiusmodi rationes. Potest igitur ad cognoscendam fidei veritatem humana ratio aliquas veras similitudines colligere: quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Et sic utitur sacra doctrina ratione humana: *non ad probandum fidem, sed ad manifestandum aliqua alia,* quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod *naturalis ratio subserviat fidei.* Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt. Et utile est, ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est. Nam minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 *de Animalibus.* Et sic ratio *manuducta per fidem crescit* in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat; et tunc ipsa quodammodo intelligit, unde dicitur *Is.* 7, 9: Nisi credideritis, non intelligetis. *Tertio ad resistendum* his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Si enim adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, remanet via ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, *non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.* Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere; unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Unde patet, quod haec scientia *accipere potest* aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad

13*

maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis *tamquam inferioribus et ancillis;* sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed *propter defectum intellectus nostri:* qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt *quadrupliciter errare et peccare. Primo ex praesumptione,* quae est mater erroris, qua sc. ea, quae sunt fidei, sic scrutatur aliquis quasi ea perfecte comprehensurus. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes sc. totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. *Secundo* ex hoc, quod in his, quae sunt fidei, *ratio praecedit fidem,* non fides rationem, dum sc. aliquis hoc solum vult credere, quod per philosophiam habere potest, ut ea, quae sunt fidei, includantur sub metis philosophiae, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda. *Tertio* utendo his, quae sunt contra fidem, quae *non sunt philosophiae,* sed potius error et abusus eius. *Quarto* potest homo in hoc peccare, *ultra modum suae capacitatis* ad divinorum perscrutationem se ingerendo. Non enim omnes eandem mensuram sunt consecuti; unde aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius.

Ex quo possumus habere duas conclusiones: *una* est, quod ista scientia fidei imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis. *Alia* est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vasallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius; et sic cum finis totius philosophiae sit infra finem Theologiae et ordinatus ad ipsum, Theologia debet omnibus aliis scientiis imperare. Unde manifestum est, aliquam scientiam esse alia nobiliorem.

Ad argumentum ergo dicendum quod *dupliciter* aliqua scientia potest accipere aliquid ab alia: vel tamquam a superiore vel tamquam ab inferiore; et hoc dupliciter: vel ob defectum et insufficientiam accipientis vel ob subventionem defectus alieni, puta intellectus nostri. Theologia ergo accipit aliquid ab aliis scientiis, non tamquam a superioribus, sed tamquam ab inferioribus: non tamen priori modo, nam sic saltem esset illis in eo, quod accipit, ignobilior, sed posteriori modo, qua ratione *nihil inferioritatis* contrahit, sed omnimodam potius superioritatem ad illa retinet.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SCIENTIA DE NOBILIORI OBIECTO, SED INCERTIOR, SIT SIMPLICITER NOBILIOR SCIENTIA CERTIORE, SED DE OBIECTO IGNOBILIORE

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod simpliciter sit nobilior scientia, quae est de ignobiliori obiecto, sed est certior. Nam quo scientia est perfectior, eo erit certior. Sed quo cognitio est perfectior, eo est dignior et nobilior. Ergo scientia certior de obiecto ignobiliori est simpliciter dignior quam scientia incertior de nobiliori obiecto.

Sed contra est quod Philosophus 2 *de Coelo* c. 12 dicit, quod magnum est de rebus coelestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili et topica ratione, et 1 *Metaphys.* c. 2 Metaphysicam ratione obiecti nobilissimi ceteris omnibus scientiis simpliciter anteponit; unde et illam vocat honorabilissimam et divinissimam.

Respondeo dicendum quod simpliciter nobilior est illa scientia, quae est de nobiliori obiecto, licet sit minus certa quam scientia certior de obiecto tamen ignobiliore. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnis scientia laudatur *ex actu.* Omnis autem actus laudatur ex *duobus:* ex obiecto et qualitate seu modo; sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem respectu eiusdem rei ipsa qualitas gradum quemdam facit: quia quauto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo si consideratur scientia seu actus eius *ex obiecto,* patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideratur *ex qualitate seu modo,* sic illa scientia est nobilior, quae est certior. Sic ergo una scientia dicitur nobilior altera, aut quia est meliorum et nobiliorum, aut quia est magis certa.

Verum aliquae scientiae sunt certiores aliis, sunt tamen de rebus minus honorabilibus; aliae vero contra sunt de rebus honorabilioribus et nobilioribus, sunt tamen minus certae. Unde *simpliciter* illae sunt meliores et digniores, quae sunt *de rebus honorabilioribus et melioribus.* Cuius ratio est, quia sicut dicit Philosophus 1 *de Partibus Animal.* c. 5, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilioribus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus. Illud enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, hoc vero ex modo et qualitate: naturaliter autem homo desiderat id, quod est substantialiter perfectius. Et sic manifestum est, quod scientia incertior de nobiliore obiecto est simpliciter dignior quam scientia certior de obiecto ignobili.

Ad argumentum ergo dicendum quod *duplex* est perfectio: *alia* essentialis inhaerens cognitioni per ordinem ad obiectum, *alia*

accidentalis conveniens cognitioni ex modo et qualitate. Id, quod est perfectius posteriori modo, est quidem certius, non tamen est simpliciter dignius. Et ideo scientia certior, sed de ignobiliori obiecto, est *simpliciter* nobilitate inferior illa, quae est de nobiliori obiecto, licet sit incertior. Ex quo etiam patet, quod sacra doctrina *transcendit* omnes alias scientias et dignior est aliis omnibus.

QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA

DE DIVISIONE SCIENTIAE IN PRACTICAM ET SPECULATIVAM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Postquam dictum est de proprietatibus scientiae, considerandum est de eius multiplici divisione. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam considerabimus *primo* de divisione scientiae in practicam et speculativam; *secundo* de divisione scientiae speculativae in Physicam, Metaphysicam et Mathematicam, et practicae in activam et factivam; *tertio* de divisione scientiae in subalternantem et subalternatam.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum convenienter dividatur scientia in practicam et speculativam.

Secundo: utrum scientia speculativa sit prior practica.

Tertio: utrum scientiae speculativae praeemineant practicis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR SCIENTIA IN PRACTICAM ET SPECULATIVAM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur scientia in practicam et speculativam. Dicit enim Philosophus 1 *Poster.* c. 8, quod scientia non est de particularibus. Sed scientia practica est de particularibus. Ergo scientia practica non est scientia; et per consequens male dividitur scientia in practicam et speculativam.

2. Praeterea, eadem scientia simul est practica et speculativa, ut Theologia. Sed nullum membrum dividens aliquod commune coincidit cum alio membro dividente. Ergo scientia convenienter non dividitur in practicam et speculativam.

Sed contra est quod Philosophus 5 *Metaphys.* c. 1 dividit scientiam in practicam et speculativam.

Respondeo dicendum quod scientia principaliter pensanda est *ex fine;* quidquid enim dicitur per ordinem ad aliquid, ex illo debet principaliter pensari, sicut et ab eodem sumit suam specificationem et distinctionem. Scientia autem per se ordinatur ad obiectum, sicut et quaecumque cognitio, tamquam ad finem. Unde scientiae diversificantur *secundum diversitatem obiecti,* quae attenditur penes rationem *formalem* eius. Ratio autem formalis omnium, quae sunt ad finem, attenditur ex parte finis. Et ideo necesse est, quod ex relatione ad diversos fines scientiae distinguantur.

Verum *duplex* est finis scientiae. Unus est *contemplatio veritatis.* Et ab hoc fine denominatur scientia *speculativa.* Haec enim tantum intendit contemplationem seu speculationem veritatis. Alter est *operatio.* Et ab ista denominatur scientia *practica.* Licet enim, ut docet Philosophus *Metaphys.* c. 1, practici seu operativi intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem, non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se: sed ordinando ad finem operationis sive applicando ad aliquod particulare determinatum et ad aliquod determinatum tempus. Quia ergo *diversi* sunt fines, cognoscere veritatem ordinando illam ad finem operationis et cognoscere veritatem sistendo in illa: ideo speculativae scientiae a practicis distinguuntur ex fine.

Habetur autem etiam in divisione Philosophiae respectus ad finem ultimum universalem, i. e. ad *beatitudinem,* ad quam tota humana vita ordinatur. Nulla enim est homini alia causa philosophandi, nisi ut sit beatus, ut dicit S. Augustinus 10 *de Civ. Dei* c. 1 ex verbis Varronis. Unde cum *duplex* felicitas a philosophis ponatur, una comtemplativa, alia activa, ut patet 10 *Ethic.*, secundum hoc in *duas* partes philosophia dividitur: in moralem, quam practicam vocant, et in naturalem et rationalem, quas vocant speculativas. Unde manifestum est, quod convenienter dividitur scientia in practicam et speculativam.

Ad primum ergo dicendum quod particularia *dupliciter* considerari possunt. *Vel* in se, quatenus particularia *corruptibilia* sunt: et sic non cadunt sub scientiam. *Vel* quatenus sunt *exemplaria* operandorum: et sic cadunt sub scientiam practicam, puta sub moralem; ut sic enim habent rationem universalitatis. Quia enim operationes particularium circa particularia sunt, per exempla particularia ea, quae ad mores pertinent, melius manifestantur.

Ad secundum dicendum quod Theologia una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad scientias diversas philosophicas, *propter rationem formalem,* quam in diversis attendit, sc. prout sunt divino lumine cognoscibilia. Et ideo, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, alia practica, Theologia tamen sub se comprehendit utramque, sicut Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Neque

id mirum est, inferiores habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub uno habitu superiori, quia superior habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali; sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile; unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea, quae in diversis scientiis philosophicis tractantur ut operabilia et speculabilia, potest Theologia una existens considerare *sub una ratione,* inquantum sc. sunt divinitus revelabilia vel revelata.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA SPECULATIVA SIT PRIOR PRACTICA

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia speculativa non sit prior practica. Nam scientiae practicae utpote conducentes ad necessitatem vel utilitatem sunt prius inventae quam speculativae, ut dicit Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1. Ergo sunt priores speculativis.

SED CONTRA EST quod omnes scientiae practicae ordinantur ad speculativas, sicut et omnis operatio humana ordinatur ad speculationem tamquam ad finem. Sed finis est prior iis, quae sunt ad finem. Ergo scientiae practicae sunt posteriores speculativis.

RESPONDEO DICENDUM quod *dupliciter* dicitur aliquid prius alio: *vel secundum naturam,* quod sc. est prius ordine causalitatis; *vel secundum nos,* quod sc. est prius via generationis. Sed rursus, quia dupliciter potest via generationis scientia in nobis generari et acquiri, sc. vel per inventionem, vel per doctrinam: ideo dupliciter potest scientia aliqua dici alia prior secundum nos, vel ordine inventionis, quia est prius inventa, vel ordine doctrinae, quia prius addisci debet.

Hoc posito, si spectemus *ordinem causalitatis,* speculativae sunt priores practicis, quia omnis operatio humana ordinatur ad speculationem tamquam ad finem. Si vero spectemus *ordinem inventionis,* speculativae sunt posteriores illis scientiis practicis, quae sunt ad utilitatem et necessitatem inventae, ut dicit Philosophus; sunt autem priores scientiis moralibus, quae non sunt inventae ad utilitatem et necessitatem. Nam Socrates primo de moribus disputavit ex Cicerone 1 et 5 *Tuscul.* et Philosopho 1 *Metaphys.* c. 6, cum tamen de natura ante ipsum Empedocles, Anaxagoras, Heraclitus et alii disseruissent. *Ordine* vero *doctrinae* speculativa est prior practica. Nam ut dicit Philosophus 1 *Ethic.* c. 3, iuvenis non est auditor moralis Philosophiae, quia caret usu rerum, et tamen potest esse mathematicus, ut docet idem philosophus 6 *Ethic.* c. 8.

Unde congruus *ordo addiscendi* est iste, ut *primo* logicalibus quis instruatur, quia Logica docet modum totius Philosophiae. *Secundo* mathematicis, quae nec experientia indigent nec imaginationem transcendunt. *Tertio* naturalibus, quae etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. *Quarto* moralibus, quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum. *Postremo* sapientialibus et divinis, quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum. Unde manifestum est, quod secundum naturam et simpliciter priores sunt scientiae speculativae practicis.

Et per hoc patet de facili responsio AD OBIECTUM.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SCIENTIAE SPECULATIVAE PRAEEMINEANT PRACTICIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientiae speculativae non praeemineant practicis. Quod enim est magis necessarium, est melius. Sed scientiae practicae sunt magis necessariae ad vitam humanam. Ergo praeeminent speculativis.

2. PRAETEREA, architectonica praeeminet scientiis, quibus praecipit. Sed civilis, quae est practicarum nobilissima, praecipit scientiis speculativis. Ergo practicae praeeminent speculativis.

SED CONTRA EST quod illa scientia praestat alteri, quae magis accedit ad cognitionem causae. Sed speculativae magis accedunt ad cognitionem causae quam practicae. Ergo illae praeeminent his.

RESPONDEO DICENDUM quod omnis quidem scientia est bona et bonum hominis. Bonum enim rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum; scientia autem est perfectio hominis, inquantum est homo. Nihilominus tamen in hoc una scientia excedit aliam. Nam inter bona quaedam sunt laudabilia, illa sc., quae sunt *utilia* in ordine ad aliquem finem. Laudamus enim bonum equum, qui bene currit. Quaedam vero sunt etiam *honorabilia,* illa sc., quae sunt propter seipsa. Et ideo secundum haec duo potest una scientia comparata alteri illi praestare. Cum ergo scientiae practicae sint *propter opus,* speculativae vero *propter seipsas,* et per consequens illae sint tantum laudabiles, hae vero et laudabiles et honorabiles, manifestum est, quod in ratione honorabilis praeeminent speculativae practicis.

Sed cum omnis scientia sit laudabilis *ex actu,* actus vero laudetur ex duobus, sc. ex obiecto et qualitate seu modo, i. e. ex certitudine, secundum haec duo possunt conferri inter se scientiae practicae et speculativae. Et siquidem comparentur *ex parte modi* seu ex

certitudine, manifestum est, quod speculativae praeeminent practicis. Nam practicae sunt incertissimae, cum debeant considerare multas singularium operabilium circumstantias; speculativae vero longe certiores sunt, cum ad sui obiecti considerationem pauciora actu consideranda requirant. Si vero conferantur *ex parte obiecti*, scientiae practicae sunt nobilitate inferiores scientia divina seu Metaphysica et Physica. Metaphysica quidem, quia haec agit de causis altissimis primisque principiis entis in communi, nimirum de Deo et Angelis, et praeterea agit de fine ultimo totius universi; scientiae vero practicae tantum agunt de operationibus internis et externis hominis secundum ordinem, quem ratio considerando facit in ipsis, et illarum nobilissima, quae est civilis, agit tantum de ultimo fine humanae vitae. Physica vero, quia haec considerat ipsam substantiam hominis eiusque nobilissimae partis, puta animae rationalis, agitque de illius potentiis omnibus et potentiarum operationibus secundum ordinem, quem habent ex natura sua tum inter se, tum in ordine ad potentias.

Superant tamen scientiae practicae in nobilitate scientias mathematicas. Nam hae versantur tamquam circa obiectum circa quantitatem, puta circa lineas et numeros, et circa ea quae quantitatem consequuntur, ut figuras et huiusmodi: quae nobilitate longe inferiora sunt iis, quae tractantur in scientia morali. Unde et ab illa nobilitate et dignitate vincuntur simpliciter. Nam quae nobilius habet obiectum, licet sit minus certa, *simpliciter praestat illi*, quae est certior, sed est de obiecto ignobiliore. Et sic manifestum est, quaenam scientiae speculativae et quomodo scientiis practicis nobilitate antecellant.

Ad primum ergo dicendum quod ex eo, quod scientiae practicae sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostenditur, eas esse nobiliores simpliciter speculativis, sed quoad hoc: quia sc. hoc ipso, quod speculativae non ordinantur ad aliud, sicut practicae, sunt simpliciter illis digniores.

Ad secundum dicendum quod civilis non praecipit scientiis speculativis secundum determinationem actus, sed tantum secundum *usum*.



QUAESTIO VIGESIMAOCTAVA

DE DIVISIONE SCIENTIAE SPECULATIVAE IN PHYSICAM, MATHEMATICAM ET METAPHYSICAM ET PRACTICAE IN FACTIVAM ET ACTIVAM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Consequenter agendum est de divisione scientiae speculativae in Physicam, Mathematicam et Metaphysicam, et practicae in factivam et activam.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo: de divisione scientiae speculativae.

Secundo: de distinctione scientiarum speculativarum ex varia abstractione.

Tertio: utrum Metaphysica sit certior Physica et Mathematica.

Quarto: de eminentia Metaphysicae.

Quinto: de divisione scientiae practicae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA SPECULATIVA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PHYSICAM, MATHEMATICAM ET METAPHYSICAM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur scientia speculativa in Physicam, Mathematicam et Metaphysicam. Nam secundum Philosophum 1 *Metaphys.* c. 2 scientia speculativa est sui gratia. Sed secundum eumdem *ibidem* sola Metaphysica est sui gratia. Ergo Physica et Mathematica non sunt partes scientiae speculativae.

2. Praeterea, Medicina est pars philosophiae naturalis, sicut et scientia de agricultura. Sed istae sunt operativae. Ergo et Philosophia naturalis seu Physica est operativa, et sic non erit pars Philosophiae vel scientiae speculativae.

3. Praeterea, communiter Philosophia dividitur in septem artes liberales, inter quas neque scientia divina neque naturalis continentur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes Philosophiae vel scientiae speculativae.

Sed contra est quod Philosophus 5 *Metaphys.* c. 1 dividit scientiam speculativam in Physicam, Mathematicam et Metaphysicam.

Respondeo dicendum quod cum scientia speculativa et practica per finem distinguantur, oporteat autem *materiam esse fini proportionatam,*

necesse est practicarum scientiarum materiam esse res illas, quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit, speculativarum vero scientiarum esse res, quae a nostro opere non fiunt, quarum proinde consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui. Sciendum tamen, quod quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas, quae sunt *per se* obiectorum, inquantum obiecta sunt. Et ideo oportet scientias speculativas dividi *per differentias speculabilium,* inquantum speculabilia sunt. Speculabili autem, secundum quod est obiectum speculativae scientiae, convenit aliquid ex parte potentiae intellectivae et aliquid ex parte habitus scientiae, qua intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus convenit ei, quod sit *immateriale,* quia et ipse intellectus est immaterialis. Ex parte vero scientiae competit ei, quod sit *necessarium,* quia scientia est de necessariis, ut patet 1 *Poster.* Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi, est *immobile,* quia omne, quod movetur, inquantum huiusmodi, possibile est esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur 9 *Metaphys.* Sic igitur speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo *secundum ordinem remotionis a materia et motu* scientiae speculativae distinguuntur.

Sed *triplex* tantum est talis ordo rerum speculabilium. Nam *quaedam* dependent a materia *secundum esse et intellectum,* in quorum sc. definitione ponitur materia sensibilis, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est *Physica sive scientia naturalis.* *Quaedam* vero dependent a materia *secundum esse,* quia in illa semper inveniuntur, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitione non ponitur materia sensibilis, ut in definitione lineae et numeri. De quibus est *Mathematica.* *Quaedam* denique *non* dependent a materia secundum esse, quia sine illa esse possunt: sive nunquam sint in materia, ut Deus et Angeli, sive in quibusdam insit materia, in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est Theologia, i. e. divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur *Metaphysica,* i. e. transphysica, quia post Physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Neque est possibilis quartus ordo, quod sc. sint aliquae res, quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non sunt nisi tres partes scientiae vel Philosophiae speculativae: Physica, Mathematica et Metaphysica.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa *sola haec* dupliciter possunt intelligi: *uno* modo, ut demonstrent *in genere scientiarum* omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est, quod solum hoc

genus scientiarum propter seipsum quaeritur: unde et solae illae artes *liberales* dicuntur, quae ad sciendum ordinantur. *Alio* modo, ut *specialiter* demonstrent Metaphysicam sive sapientiam, quae est circa altissimas causas, inter quas est etiam finalis. Et sic est verum, quod sola Metaphysica est proprie sui gratia. Nam cum illa consideret ultimum et universalem finem omnium, omnes aliae scientiae in eam ordinantur sicut in finem.

Ad secundum dicendum quod aliqua scientia *dupliciter* continetur sub alia: *uno* modo ut *pars* eius, quia sc. obiectum eius est pars aliqua obiecti illius; sicut planta est quaedam pars corporis naturalis: unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. *Alio* modo continetur una scientia sub alia ut ei *subalternata,* quando sc. in superiori scientia assignatur *propter quid* eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum *quia;* sicut Musica continetur sub Arithmetica. Medicina igitur non ponitur sub Physica ut pars. Obiectum enim Medicinae non est pars obiecti scientiae naturalis secundum illam rationem, qua est obiectum Medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est obiectum Medicinae, prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile *per artem.* Sed quia in sanatione, quae fit per artem, ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est, quod *propter quid* de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter haec Medicina subalternatur Physicae, et eadem ratione scientia de agricultura et aliae huiusmodi. Et sic relinquitur, quod Physica secundum se et secundum omnes suas partes est speculativa, quamvis aliquae operativae aliquo modo subalternentur ei.

Ad tertium dicendum quod septem artes liberales non dividunt sufficienter Philosophiam speculativam, sed, ut dicit Hugo de S. Victore in 3 sui *Didascalon,* praetermissis aliis Logica et Mathematica numerantur, quia his primum erudiebantur, qui Philosophiam discere volebant. Et ideo in Trivium et Quadrivium distinguuntur, eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta Philosophiae introeat. In hoc etiam consonat verbum Philosophi, qui dicit 1 *Metaphys.* c. 3, quod modus sciendi debet quaeri ante scientias; et Commentator *ibidem* dicit, quod Logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis ante omnes alias scientias addiscere, ad quam pertinet Trivium. Dicit etiam in 6 *Ethic.*, quod Mathematica potest sciri a pueris, non Physica, quae experimentum requirit. Ex quo datur intelligi, quod primo Logica, deinde Mathematica debet addisci, ad quam pertinet Quadrivium. Et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DISTINCTIO SCIENTIARUM SPECULATIVARUM SUMATUR EX VARIA ABSTRACTIONE

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod distinctio scientiarum speculativarum non sumatur ex varia abstractione. Nam esse abstractum vel non abstractum sunt differentiae accidentales rebus, quae sciuntur, animatum vero vel inanimatum sunt essentiales. Sed distinctio scientiarum sumi debet a differentiis essentialibus. Ergo scientiae speculativae non distinguuntur ex abstractione.

SED CONTRA EST quod Philosophus 5 *Metaphys.* c. 1 dividit scientias speculativas ex variis abstractionibus.

RESPONDEO DICENDUM quod scientiae speculativae debent distingui specie vel genere ex abstractione generica vel specifica et consequenter *ex obiecto, ut scibile est.* Nam speculabili, ut speculabile est, cum sit obiectum potentiae intellectivae perfectae per habitum scientiae speculativae, ex parte intellectus, cuius est proportionata materia, per se convenit esse immateriale atque adeo abstractum a materia. Cum enim intellectus noster sit immaterialis, non percipit res nisi *modo immateriali.* Et ideo ut res sit intelligibilis, debet esse abstracta a materia; *intelligibile enim et intellectum oportet esse proportionata et unius generis,* cum intellectus et intelligibile sint unum. Et sic ea, quae sunt maxime separata a materia, sunt *maxime intelligibilia.* Ex parte vero *scientiae* convenit *esse necessarium* et consequenter *immobile.* Cum enim scientia sit de perpetuis et immutabilibus, materia vero sit radix omnis mutabilitatis, necessario debet res ad hoc, ut sit scibilis, esse abstracta a materia et motu. Et sic manifestum est, quod scientiae speculativae debent distingui per varias abstractiones a materia tamquam per differentias per se speculabilium.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod esse abstractum vel non abstractum sunt differentiae essentiales rerum, inquantum sunt *scibiles.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM METAPHYSICA SIT CERTIOR PHYSICA ET MATHEMATICA

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Metaphysica non sit certior quam Physica. Nam certior est sensus quam intellectus, cum hic ab illo pendeat. Sed in Physica iudicatur secundum sensum, in Metaphysica vero secundum intellectum. Ergo Physica est certior quam Metaphysica.

2. Praeterea, consideratio mathematica est magis abstracta a materia et motu quam physica, minus tamen remota est a sensu, a quo nostra cognitio desumitur, quam Metaphysica. Ergo Mathematica est certior Physica et Metaphysica.

Sed contra est quod Philosophus dicit 3 *Metaphys.* c. 3, quod propterea tractatio primi principii certissimi ad primum philosophum seu metaphysicum spectat, quia est certissimus in sua cognitione.

Respondeo dicendum quod *dupliciter* potest una scientia esse certior alia: *uno* modo, simpliciter et secundum naturam; *alio* modo, secundum nos.

Et *priori quidem modo* Metaphysica certior est quam Physica et Mathematica. Nam scientia eatenus est *certior simpliciter*, quatenus est *notior et prior simpliciter*. Metaphysica autem est notior et prior simpliciter. *Primo,* quia ipsa dicit *causam primam et universalem. Secundo,* quia *abstrahit* a materia sensibili etiam in communi sumpta et secundum esse et rationem, quod non faciunt mathematicae. Physica autem neque a materia sensibili abstrahit, unde Mathematica est certior quam Physica; et mathematicae purae, quae omnino abstrahunt secundum rationem a materia sensibili, ut Geometria et Arithmetica, sunt certiores quam mathematicae mediae, quae sc. principia mathematica applicant ad materiam sensibilem, sicut Perspectiva, quae applicat principia Geometriae ad visum, et Musica, quae applicat principia Arithmeticae ad sonum. *Tertio,* quia Metaphysica considerat rationem entis *in communi;* ceterae vero scientiae speculativae considerant rationem entis secundum determinationem aliquam, seu aliquod determinatum genus entis.

Posteriori vero modo scientia dicitur *certior secundum nos,* quae *minus remota est a sensibus, magis tamen abstrahens a materia sensibili,* quippe quae ob sui transmutationem est causa incertitudinis. Et hoc modo Mathematica est certior Naturali et Metaphysica: Naturali quidem, quia huius consideratio in materia motuque versatur, consideratio vero illius abstrahit ab utroque. Ex eo enim, quod consideratio Naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, puta a consideratione materiae et formae et dispositionum materialium et proprietatum, quae consequuntur formam in materia; ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet *plura* considerare, est difficilior cognitio. Ex eo vero, quod eius consideratio est circa res mobiles, quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus certa, quia eius demonstrationes ex maiori parte sunt ex hoc, quod *contingit* aliquando aliter se habere. Et ideo quando aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut Medicina, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum, quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, *frequenter erratur* propter eorum variabilitatem. Est autem etiam Mathematica certior quam Metaphysica, quia ea, de

quibus est Metaphysica, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio sumit originem, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensum: mathematica vero sub sensum cadunt et imaginationi subiacent, ut linea, figura, numerus et huiusmodi. Et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens facilius eorum cognitionem accipit et certius quam cognitionem intelligentiae alicuius vel etiam quidditatis, substantiae vel aliorum, quae consequuntur ens ut ens, ut sunt potentia et actus et huiusmodi.

Et sic manifestum est, quod Metaphysica est *simpliciter* certior quam scientia naturalis et quam Mathematica et haec quam Naturalis. Sed *secundum nos* Mathematica in certitudine superat reliquas duas; unde et ipsa dicitur maxime disciplinabiliter procedere, quod est demonstrare et per certitudinem procedere; et Physica est certior quam Metaphysica. *Certissimus* vero est aliquis in sacra doctrina; magis enim fidelis et firmius assentit his, quae sunt fidei, quam etiam primis principiis rationis.

Ad primum ergo dicendum quod in Physica dicitur iudicari secundum sensum, quia in illa considerantur ea, quae sunt in materia et cum materia sensibili. Nam ipse discursus, qui fit circa illa, non est sensus, sed intellectus.

Ad secundum dicendum quod hoc probat tantum, quod Mathematica, quia minus abstrahit a materia quam Metaphysica, et magis quam scientia naturalis, est *simpliciter* certior et secundum naturam prior scientia naturali, est autem incertior et posterior secundum naturam Metaphysica. Rursus vero, quia magis ad sensibilia accedit quam Metaphysica, magisque remota est a mobilitate et fluxibilitate sensibilium quam Physica, ideo *secundum nos* est certior et prior quam Physica et Metaphysica. Unde et primo loco inter scientias speculativas pueris addiscenda post Logicam tradebatur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM METAPHYSICA PRAEEMINEAT ALIIS SCIENTIIS SPECULATIVIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Metaphysica non praeemineat aliis scientiis speculativis. Nam quanto cognitio est certior et perfectior, tanto est maior et nobilior. Sed certiorem et perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est Physica, quam de rebus divinis, de quibus est Metaphysica, cum res divinae sint incomprehensibiles iuxta illud Iob c. 36: Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram. Ergo Metaphysica non est nobilior aliis scientiis speculativis.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Metaphys.* Metaphysicam ceteris scientiis speculativis dignitate anteponit et dicit 6 *Ethic.* c. 7, in dignitate ita se habere Metaphysicam respectu ceterarum scientiarum omnium, sicut se habet civilis respectu scientiarum practicarum.

Respondeo dicendum quod Metaphysica principalissima est inter scientias tum operativas tum speculativas. Inter *operativas* quidem, quia finis harum, quod est bonum humanae vitae, ad pauciora se extendit quam finis Metaphysicae, quod est bonum totius universi: scientiarum autem illa est praestantissima, cuius finis est optimus. Inter *speculativas* vero, quia illis antecedit in *tribus,* secundum quae una scientia dicitur simpliciter alia praestantior: nimirum quantum ad *obiecti separabilitatem,* quantum ad *eiusdem nobilitatem* et quantum ad *universalitatem scientiae.*

Nam *quoad primum,* Metaphysica considerat entia *magis abstracta.* Considerat enim ens inquantum ens, quod dicitur *separatum a materia* secundum esse et rationem *negative,* quia sc. potest esse sine materia, et considerat Deum et intelligentias, quae sunt abstractae a materia *positive,* quia nunquam sunt vel esse possunt in materia: cum tamen ceterae scientiae considerent entia concernentia *materiam* sive *sensibilem,* ut Physica, sive *intelligibilem,* ut Mathematica.

Quoad secundum vero, Physica agit de *corpore naturali,* Mathematica vero de *quantitate.* At Metaphysica, cum agat *de ente in communi,* necesse est, ut etiam agat de Deo et Angelis: quae sunt universalia et prima principia, et causae entis in communi. Nam scientia non perficitur nisi in cognitione causarum, ut dicit Philosophus 1 *Phys. initio,* et consequenter agit de his, quae sunt nobilitate omnibus entibus superiora.

Quod demum attinet ad tertium, certissimum est, nullam scientiam operativam esse scientiam universalem. Inter speculativas vero manifestum est, quod quaelibet mathematicarum scientiarum est circa unum aliquod genus *determinatum:* unde nulla mathematicarum est communis omnium entium. Sed de Naturali etiam manifestum est, quia si naturales substantiae, quae sunt substantiae sensibiles et mobiles, sunt primae inter entia, oportet, quod naturalis scientia sit prima inter scientias: quia secundum ordinem obiectorum est ordo scientiarum. Si autem alia substantia est praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est etiam scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali: et ex eo, quod est *prima,* oportet, quod sit universalis. Eadem enim est scientia, quae est de primis entibus et quae est universalis. Nam prima entia sunt *principia aliorum.* Cum ergo dentur huiusmodi entia, ut ostenditur 8 *Phys.* et 11 *Metaphys.*, et de illis agat Metaphysica, dicendum est, illam dignitate aliis scientiis speculativis antecellere. Sacra vero doctrina *magis* etiam divina dicenda est quam Metaphysica, quia est divina *quantum ad obiectum et quantum ad modum accipiendi,* Metaphysica autem quantum ad obiectum tantum. Nam Theologia nostra

causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; Metaphysica autem per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista scientia *perfecta* est et *sufficiens ad omnem humanam cognitionem*, propter efficaciam divini luminis; nam *perficit hominem* et in operatione recta et quantum ad speculationem. Et quia scientia omnis principaliter pensanda est in fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo est *caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum.*

Ad argumentum ergo dicendum quod licet concedamus, Metaphysicam *secundum nos* esse scientiam minus certam quam sit Physica et Mathematica, non tamen inde sequitur, quod ab illis dignitate et nobilitate vincatur. Praefertur enim una scientia alteri: *vel* quia certior est *vel* quia habet nobilius obiectum. Unde ubi est aequalitas in nobilitate obiecti, ea, quae est certior, praefertur alteri. Quando vero ea, quae est certior, superatur ab alia in nobilitate obiecti, est *simpliciter* illa minus digna et nobilis: ut contingit in proposito. Nam Metaphysica tractat de rebus altissimis et praestantissimis; secus vero Physica et Mathematica. Et ideo, quum Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, contra eum Philosophus dicit 10 *Ethic.* c. 6, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere, quantum potest. Unde 1 *de Partibus* c. 5 dicit, quod quamvis parum sit, quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione, quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam 2 *de Coelo* c. 12, quod magnum est posse aliquid cognoscere de rebus coelestibus, quales sunt illae, quae sunt metaphysicae considerationis, etiam debili et topica solutione, et quod contingit auditori, ut vehemens sit gaudium eius.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SCIENTIA PRACTICA CONVENIENTER DIVIDATUR IN ACTIVAM ET FACTIVAM

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praedicta divisio sit inconveniens. Nam scientia regnativa et militaris non sunt factivae, ut patet; neque activae, nam contradistinguuntur a civili et oeconomica a quodam philosopho graeco. Ergo inconvenienter dividitur scientia practica in activam et factivam.

Sed contra est quod Philosophus 5 *Metaphys.* c. 1 dividit scientiam practicam in activam et factivam.

Respondeo dicendum quod scientia vel est propter se vel propter operationem. Si primum, est scientia speculativa. Si secundum,

vel haec operatio est *immanens* in agente, et proprie dicitur *actio:* et ad hanc ordinatur scientia activa. *Vel* est *transiens,* transmutans materiam, et proprie dicitur *factio:* et ad hanc ordinantur scientiae factivae. *Differunt* enim agere et facere. Nam *agere* est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut eligere, intelligere et huiusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. *Facere* autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere et huiusmodi: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod regnativa est species politiae, ut dicitur 3 *Polit.* c. 5 et 8 *Ethic.* c. 10, unde ad civilem reducitur; similiter et militaris. A Philosopho verum, cum contradistinguitur regnativa et militaris a civili et oeconomica, sumuntur istae duae, ut sunt partes prudentiae, non autem ut sunt scientiae.

QUAESTIO VIGESIMANONA

DE DIVISIONE SCIENTIAE IN SUBALTERNANTEM ET SUBALTERNATAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de divisione scientiae in subalternantem et subalternatam.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo: utrum scientia recte dividatur in subalternantem et subalternatam.

Secundo: utrum scientia subalternata distinguatur essentialiter a subalternante.

Tertio: utrum scientiae practicae subalternentur speculativis.

Quarto: utrum Metaphysica sibi subalternet omnes scientias.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA RECTE DIVIDATUR IN SUBALTERNANTEM ET SUBALTERNATAM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia non recte dividatur in subalternantem et subalternatam. Nam cuiuslibet scientiae principium est intellectus. Sed subalternatae principium non est intellectus, sed fides. Ergo nomen scientiae non competit subalternatae, et consequenter non erit talis divisio convenienter tradita.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1 *Poster.* c. 9 dividit scientiam in subalternantem et subalternatam.

RESPONDEO DICENDUM quod recte dividitur scientia in subalternantem et subalternatam. Cuius ratio est, quia aliquae scientiae sic se habent, quod una est *sub altera.* Hoc autem contingit *duobus* modis. *Uno* modo, quando obiectum unius scientiae est *species obiecti* alterius superioris, sicut animal est species corporis naturalis; et ideo scientia de animali est sub scientia naturali. *Alio* modo, quando obiectum inferioris scientiae non est species obiecti superioris scientiae, sed comparatur ad illud sicut *materiale ad formale.* Et hoc modo proprie sumitur scientia subalternans et subalternata.

Secundum quem modum se habet Perspectiva ad Geometriam; haec enim est de linea et aliis magnitudinibus, illa vero est circa lineam determinatam ad materiam, i. e. circa lineam determinatam ad visum. Et similiter se habet Musica ad Arithmeticam; nam Musica applicat numerum formalem, quem considerat Arithmetica, ad materiam, i. e. ad sonos.

Ex his autem licet colligere, *quid* sit subalternatio scientiarum. Nihil enim aliud est quam *subiectio unius scientiae ad aliam in principiis et in obiecto formali.* Nam scientia subalternata procedit ex principiis notis in scientia subalternante et est de eodem obiecto formali, de quo illa; nisi quod subalternata applicat tale obiectum ad materiam, a qua abstrahit subalternans.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod ad rationem scientiae *duo* requiruntur: *unum* ex parte conclusionis, quod sc. ex aliquibus principiis necessario deducatur; *aliud* ex parte principiorum, quod sc. sint certa. Sed hoc *dupliciter* contingit in variis scientiis. *Quaedam* enim sunt, quarum principia sunt *simpliciter nota* in illa scientia: et hae dicuntur *primae scientiae,* quae nimirum ex primis principiis immediate procedunt, sicut patet in Geometria et Arithmetica. *Aliae* vero sunt, quarum principia sunt certa *in superiori scientia,* sicut principia Perspectivae in Geometria; perspectivus enim certus est de suis principiis *per viam credulitatis, credens et supponens* ea a Geometria. Scientiarum ergo primarum proximum principium est intellectus; secundarum vero proximum est credulitas principiorum ab aliis suppositorum. Primum vero est intellectus; perficitur enim certitudo istarum scientiarum, cum per viam resolutionis *in ipsum intellectum principiorum* perveniunt. Unde ad *perfectae* scientiae rationem requiritur, ut eius principium sit intellectus, in hoc sensu, ut nimirum eius principia *proposita sint intellectui, et intellectus illis assentiatur et illa iudicet.* Sed ad rationem *imperfectae* scientiae, qualis est scientia subalternata comparata ad scientiam subalternantem, sufficiunt *prima duo.* Haec igitur etiam sufficiunt ad Theologiam nostram, quae est subalternata Theologiae Beatorum et Dei. Est enim Theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae, a qua accipit

principia sua, et inferior scientia, quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus id, quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic Theologia articulos fidei, quae infallibiliter sunt probati in scientia Dei, *supponit et eis credit,* et per istud procedit ad probandum ulterius illa, quae ex articulis sequuntur. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. Et hoc modo sacra doctrina est scientia. Ceterum quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SCIENTIA SUBALTERNATA DISTINGUATUR ESSENTIALITER A SUBALTERNANTE

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia subalternata distinguatur essentialiter a subalternante. Nam si esset aliqua scientia, quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis, quae id possunt, nec univoce scientia diceretur de illis, et consequenter essentialiter inter se differrent. Sed scientia subalternata ut sic non resolvitur in talia principia, cum credat principia sibi tradita. Ergo scientia subalternans et subalternata essentialiter distinguuntur.

Sed contra est quod secundum Philosophum 1 *Poster.* c. 13 scientia subalternans et scientia subalternata distinguuntur tantum accidentaliter.

Respondeo dicendum quod scientia subalternata non differt essentialiter seu formaliter a subalternante. Cuius ratio est, quia diversitas formalis et essentialis scientiarum sumitur ex diversitate principiorum seu mediorum et obiectorum formalium. Si enim duae scientiae procedunt vel ex iisdem principiis et mediis, vel altera ex alterius, non erunt scientiae formaliter et essentialiter diversae. At scientiae subalternatae procedunt ex principiis et mediis subalternantium et habent idem obiectum formale, quod illae. Ergo non distinguuntur essentialiter nec formaliter.

Distinguuntur tamen *materialiter et accidentaliter.* Nam scientiae subalternae applicant obiectum formale subalternantis *ad determinatam materiam;* ut Musica applicat numerum ad sonos, cum tamen Arithmetica circa numerum ut sic versetur sine ullo ordine ad materiam sensibilem.

Ad argumentum ergo dicendum quod scientia est *duplex:* una *perfecta,* qualis est scientia magistri; alia *imperfecta,* qualis est scientia

discipuli. Ad *illam* requiritur, ut sciens reducat conclusiones ad prima principia naturalia: et huius generis est scientia subalternans. Ad *hanc* vero sufficit, ut ex *creditis* principiis sciat *evidenter colligere conclusiones* et sic *disponatur ad perfectionem scientiae,* quam habet praeceptor: et huius generis est scientia subalterna. *Perficitur* ergo huius certitudo similiter, quomodo ad sui perfectionem *continuatur* scientia, quam addiscit discipulus, cum scientia praeceptoris. Et sic etiam ea, quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra de divinis, quae subsunt fidei; et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico, quatuor esse elementa: sed fides est in nobis, ut *per modum addiscentis a Deo doctore* perveniamus ad intelligendum, quae credimus. Sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SCIENTIAE PRACTICAE SUBALTERNENTUR SPECULATIVIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientiae practicae subalternentur speculativis. Dicit enim Philosophus 1 *Ethic.* c. 13, quod oportet civilem scientiam quodammodo scire ea, quae ad animam spectant; quemadmodum oculum et totum corpus debet scire is, qui curaturus est. Ergo sicut Medicina ratione talis cognitionis secundum Philosophum subalternatur Physicae, ita ratione similis cognitionis eidem subalternatur civilis: quae est scientia practica.

SED CONTRA EST quod Philosophus 1 et 6 *Metaphys.* distinguit scientiam in practicam et speculativam tamquam in scientias formaliter diversas. At secundum eundem 1 *Poster.* c. 9 subalternae et subalternantes non distinguuntur formaliter, sed tantum materialiter. Ergo scientiae practicae non subalternantur speculativis.

RESPONDEO DICENDUM quod scientiae practicae *proprie* non subalternantur speculativis. Ad cuius evidentiam sciendum, quod scientia *dupliciter* potest dici subalternari. *Uno* modo *improprie:* quatenus ea, quae ad unam scientiam pertinent, aliqualiter cognoscenda sunt ab altera, quia *conducunt* ad cognitionem obiecti ipsius vel ad finem ipsi proprium consequendum. Et hoc modo scientia civilis et Medicina dicuntur subalternari scientiae naturali. Nam cum scientia civilis agat de felicitate et de virtute humana propter felicitatem, necessario debet aliqualiter cognoscere ea, quae pertinent ad animam, cuius operatio est virtus. *Alio* modo *proprie:* quando una scientia pendet

ab alia *in principiis et in obiecto formali.* Et hoc modo non subalternatur ulla scientia practica ulli speculativae: *ob diversitatem rationis cognoscibilis,* quae est in illis. Quae diversitas diversitatem essentialem in scientia inducit, quae non est inter scientiam subalternantem et subalternatam.

Et sic patet responsio AD OBIECTUM.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM METAPHYSICA SIBI SUBALTERNET OMNES SCIENTIAS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Metaphysica sibi subalternet omnes scientias. Dicit enim Philosophus 1 *Ethic.* c. 2, quod scientiae practicae sunt sub civili, et haec sub Metaphysica. Sed unam scientiam esse sub altera est unam subalternari alteri, ut dicitur 1 *Poster.* c. 13. Ergo Metaphysica subalternat sibi reliquas scientias tam practicas quam speculativas.

SED CONTRA EST quod Philosophus 3 *Metaphys.* c. 2 dicit, quod Philosophia est similis Mathematicae in eo, quod sicut haec habet partes, ita et illa. Sed partes omnes Mathematicae non subalternantur uni parti, ut patet ex eodem Philosopho 1 *Poster.* c. 13. Ergo nec scientiae speculativae subalternantur Metaphysicae.

RESPONDEO DICENDUM quod nulla scientia sive practica sive speculativa proprie subalternatur Metaphysicae. Nam ad subalternationem proprie dictam requiritur, ut scientia subalternans et subalternata *formaliter conveniant* et *differant* tantum secundum materiam ac proinde *accidentaliter*. At scientiae practicae differunt *essentialiter* a speculativis propter *diversam* rationem cognoscibilitatis, quae essentialem distinctionem in scientiis inducit. Et ob eandem rationem Physica, Metaphysica et Mathematica, quae sunt partes Philosophiae speculativae, distinguuntur inter se essentialiter. Ergo dicendum est, nec practicas nec speculativas scientias proprie subalternari posse scientiae divinae seu Metaphysicae.

AD ARGUMENTUM ERGO DICENDUM quod *dupliciter* contingit unam scientiam collocari sub alia: *uno* modo *per subordinationem, alio* modo *per subalternationem.* Et quidem ad *primum* modum sufficit, unius artis vel scientiae finem esse *sub fine* alterius, quomodo dicitur esse equestris sub militari et militaris sub civili et similiter ars artificis operantis manu ad artem architectonicam. Ad *secundum* vero requiritur *dependentia in mediis et in obiecto formali,* non ut res est, sed ut obiectum est. Quia ergo scientiae practicae sunt sub civili et civilis sub Metaphysica priori tantum modo, ideo non

sunt proprie subalternae scientiae Metaphysicae. Et similiter ea, quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, sacra doctrina considerat *sub una ratione,* inquantum sc. sunt divinitus revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex *omnium,* et ordinatrix omnium scientiarum.

QUAESTIO TRIGESIMA

DE SCIENTIA PER COMPARATIONEM AD OPINIONEM

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Post illa, quae de scientia absolute sumpta tractata sunt, considerandum restat de scientia per comparationem ad opinionem et ad ipsum scientem.

Circa primum vero horum quaeruntur duo.

Primo: utrum scientia differat ab opinione.

Secundo: utrum in eodem homine de eadem conclusione possint simul esse scientia et opinio.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA DIFFERAT AB OPINIONE

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non differat ab opinione. Habitus enim distinguuntur ex medio vel obiecto. Sed neutro modo differunt scientia et opinio: quia haec potest esse de necessariis, sicut illa; et idem medium, si clare videtur connexum conclusioni, facit scientiam, si non ita clare, facit opinionem. Ergo scientia et opinio non differunt.

Sed contra est quod sicut Philosophus dicit 6 *Ethic.,* scientia est virtus, non autem opinio; virtus enim determinate se habet ad bonum et non ad malum. Verum autem est bonum intellectus, sicut falsum est malum eiusdem. At opinio potest esse veri et falsi. Ergo scientia differt ab opinione.

Respondeo dicendum quod scientia est habitus essentialiter distinctus et differens ab opinione. Cuius ratio est, quia habitus essentialiter distinguuntur et differunt *per obiecta formalia.* Sunt autem obiecta formalia scientiae et opinionis inter se maxime diversa.

Nam obiectum formale *scientiae,* ut dicitur 1 *Poster.* c. 33, est *necessarium,* quod sc. impossibile est aliter se habere. Unde scientia

dicitur a Philosopho 6 *Ethic.* c. 6, quod sit de universalibus et necessariis existimatio. Cuius ratio est, quia, ut docet Philosophus 1 *Poster.* c. 6, demonstratio, cuius effectus est scientia, procedit per causas necessarias.

Opinionis vero obiectum formale est *contingens,* quod sc. potest aliter se habere, ut probat Philosophus 1 *Poster.* c. 33. *Primo,* quia cuiuslibet veri vel est intellectus vel scientia vel opinio. Sed dantur quaedam vera contingentia, quorum neque est scientia neque intellectus. Ergo circa illa erit opinio. *Secundo,* quia opinionem esse contingentium est quoddam confessum consentaneum his, quae apparent. Opinio enim videtur sonare aliquid debile et incertum. *Tertio,* quia id patet experientia. Nullus enim quando opinatur, quod impossibile sit aliter se habere, reputat se opinari, sed tunc reputat se scire. Quando autem opinatur, quod sic est et quod nihil prohibet aliter se habere, reputat se opinari: acsi opinio sit talis, i. e. contingentis, scientia autem sit necessarii.

Fides vero habet aliquid commune cum opinione et aliquid cum scientia; ratione cuius ponitur medium inter opinionem et scientiam. Cum scientia enim commune habet certum et fixum assensum; in quo ab opinione differt, quae accipit alterum oppositorum cum formidine alterius, et a dubitatione, quae fluctuat inter duo contraria. Sed cum opinione commune habet, quod est de rebus, quae non sunt intellectui naturaliter possibiles: in quo differt a scientia. Unde manifestum est, quod scientia essentialiter differt ab opinione.

Ad argumentum ergo dicendum quod scientia et opinio distinguuntur ex parte obiecti et medii, non quidem materialiter, sed formaliter accepti, puta per ordinem ad obiectum clare et obscure seu sine formidine visum. Nam idem obiectum vel medium necessarium, si sit clare cognitum, facit scientiam; si obscure et putatum ut contingens, facit opinionem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN EODEM HOMINE DE EADEM CONCLUSIONE POSSINT SIMUL ESSE SCIENTIA ET OPINIO

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in eodem homine de eadem conclusione simul esse possint scientia et opinio. Nam cognitiones illae tantum repugnant in eodem subiecto, quae sunt de eodem obiecto et secundum idem medium, ut patet in fide et visione beatifica; fides enim assentit primae veritati propter se, et similiter visio gloriae, et propterea non possunt simul esse in beato. Sed scientia et opinio versantur circa idem obiectum, sed non circa idem medium. Ergo poterunt simul esse.

2. Praeterea, adveniente perfecto tantum tollitur imperfectum, quod ei opponitur. Sed opinio non opponitur scientiae; nam illa est cognitio per medium probabile, haec per demonstrativum: cognitio vero per medium probabile non opponitur cognitioni per medium demonstrativum. Ergo scientia et opinio possunt stare simul in eodem homine de eadem conclusione.

Sed contra est quod opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum, sicut imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem. Sed habita perfectione non est ulterior necessaria dispositio, sicut habito termino non est necessarius motus. Ergo non possunt simul esse in eodem de eadem conclusione.

Respondeo dicendum quod in eodem homine de eodem obiecto non possunt simul esse scientia et opinio. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum opinio sit imperfecta cognitio, scientia vero perfecta, *dupliciter* potest dici aliqua cognitio *imperfecta. Uno* modo ex parte *medii,* quae nimirum procedit per medium imperfectum, ut est omnis cognitio habita per syllogismum topicum. *Alio* modo ex parte *subiecti,* quae sc. constituit subiectum absolute in esse imperfecto seu, quod in idem redit, exigit subiectum absolute imperfectum, i. e. privatum cognitione perfecta obiecti, ut patet in fide, spe et motu. Motus enim hoc ipso, quod inest subiecto, constituit ipsum in esse possibili potentiali respectu termini et per consequens in privatione actuali termini. Similiter fides et spes constituunt subiectum in privatione crediti et sperati; fides enim est assensus determinatus non videntis ut sic, spes vero est appetitus non habentis ut sic.

Ex parte igitur medii differunt cognitio, quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et ea, quae est per medium probabile. Ex parte vero *subiecti* differunt secundum perfectum et imperfectum scientia et opinio.

De ratione enim scientiae non solum est, quod id, quod scitur, sit impossibile aliter se habere, et per consequens sit cognitio obiecti necessarii per medium necessarium, sed etiam quod existimetur impossibile aliter se habere, ut dicitur 1 *Poster.* c. 2, et per consequens, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectuali: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum; unde fit, ut tollat formidinem oppositae partis. De ratione vero opinionis similiter non tantum est, quod sit cognitio per medium probabile, sed etiam quod id, quod est opinatum, si tamen ex sua natura sit necessarium et impossibile aliter se habere, existimetur possibile aliter se habere, et consequenter quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi sicque non habeat firmam inhaesionem. Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea, quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt esse in aliquo alio eodem.

Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta *ex parte medii* impossibile est quod conveniant in uno medio; sed nihil prohibet, quin conveniant in uno obiecto et in uno subiecto. Et sic potest unus homo cognoscere eandem conclusionem per duo media, quorum unum sit probabile et alterum demonstrativum.

Et similiter est impossibile, quod cognitio imperfecta *ex parte subiecti* sint simul in eodem subiecto. Opinio enim de sui ratione habet imperfectionem ex parte subiecti, ut sc. opinans non videat id, quod opinatur. Scientia vero de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut sc. sciens videat id, quod scit. Et sic etiam impossibile est, quod de eodem sit *fides* et scientia. Nam fides in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti, ut sc. credens non videat id, quod credit. Potest autem contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno homine etiam in statu viae, sit ab alio creditum: qui hoc demonstrative non novit. Potest etiam aliquis de Deo demonstrative scire, quod sit unus, et credere, quod sit trinus. Id tamen, quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei *ex sola auctoritate divina,* etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc, quod est Deum esse: non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Unde manifestum est, quod impossibile est, quod scientia maneat simul cum opinione in eodem de eadem conclusione.

Ad primum ergo dicendum quod non solum repugnant in eodem subiecto illae cognitiones, quae versantur circa idem obiectum et medium, sed etiam illae, quae versantur circa diversa media specie, quarum tamen una dicit imperfectionem ex parte subiecti, et altera perfectionem, ut contingit in opinione et scientia.

Ad secundum dicendum quod opinio et scientia non opponuntur in eo, quod una est cognitio per medium probabile, altera est cognitio per medium demonstrativum atque adeo ex parte medii, sed opponuntur ex parte subiecti. Nam una ponit in subiecto formidinem alterius partis et privationem visionis intellectualis, altera vero utramque excludit et expellit a subiecto. Unde sicut impossibile est, quod cognitio imperfecta et perfecta ex parte medii conveniant in uno medio, ita impossibile est, quod cognitio imperfecta et perfecta ex parte subiecti sint simul in eodem subiecto, et per consequens scientia et opinio, quae hoc modo inter se opponuntur, non possunt esse in eodem homine.

QUAESTIO TRIGESIMAPRIMA

DE SCIENTIA PER COMPARATIONEM AD SCIENTEM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Ultimo considerandum est de scientia per comparationem ad scientem.

Circa quod sex quaeruntur.

Primo: utrum scientia sit in nobis a natura.

Secundo: utrum homo appetitu naturali innato appetat scientiam.

Tertio: utrum homo appetitu naturali elicito appetat scientiam.

Quarto: utrum difficultas intelligendi oriatur partim ex rebus, partim ex intellectu.

Quinto: utrum homo alium possit docere.

Sexto: utrum humano generi fides sit necessaria.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SCIENTIA SIT IN NOBIS A NATURA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia sit in nobis a natura. Natura enim non deficit in necessariis. Sed scientia est necessaria ad bene intelligendum, sicut et omnis habitus ad bene operandum. Ergo scientia inest nobis a natura.

2. Praeterea, intellectus principiorum est a natura, unde et prima principia dicuntur naturaliter cognita. Sed eadem videtur esse ratio scientiae. Ergo similiter et haec est a natura.

Sed contra est quod Philosophus 2 *Ethic.* c. 1 dicit, quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et incrementum, unde et experientia et tempore indiget. Sed scientia est virtus intellectualis, ut dicitur 6 *Ethic.* c. 2. Ergo scientia non est in nobis a natura.

Respondeo dicendum quod circa scientias *quidam* dixerunt, illas esse totaliter *ab intrinseco,* ita sc., quod naturaliter *praeexistunt* in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem: et haec fuit opinio Platonicorum. *Alii* vero dixerunt, quod sunt totaliter *ab extrinseco,* i. e. ex influxu intelligentiae agentis: ut ponit Avicenna. *Alii* dixerunt, quod *secundum*

aptitudinem scientiae, sicut et virtutes, sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut dicit Philosophus 2 *Ethic.* c. 1. Et hoc verius est.

Ad cuius manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur homini naturale *dupliciter: uno* modo ex natura speciei, *alio* modo ex natura individui. Utroque autem modo scientia est homini naturalis *secundum quandam inchoationem.* Et quidem *secundum naturam speciei,* inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia scibilium naturaliter cognita, quae sunt quaedam seminaria virtutum intellectualium. Quia enim ex ipsa natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte: intellectus principiorum et scientia, cuius principium est talis intellectus, dicuntur esse habitus naturales. *Secundum naturam autem individui* scientia est homini naturalis, quatenus ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad intelligendum.

Complementum autem habitus scientiae est ex doctrina vel inventione, sicut complementum virtutum moralium est ex assuefactione vel infusione, ut docet Philosophus 2 *Ethic.* c. 1, cum dicit, quod neque natura neque praeter naturam virtutes in nobis acquiruntur, sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur.

Unde intelligi potest, quod anima *non est sibi ipsi scientiae causa* seu quod ipsa anima *non ad praesentiam sensibilium in se similitudinem sensibilium format.* Nullum enim agens *nisi secundum quod est actu* agit. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet, quod ipsa in se *actu* habeat illas similitudines rerum, et sic omnium rerum scientia animae naturaliter esset insita. Sed hoc non est verum. *Primo,* quia si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum et non acciperet eas a sensibus, *non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur. Secundo,* quia si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod *essentia eius habeat in se immaterialiter omnia. Hoc autem est proprium Dei. Tertio,* quia actio intellectus agentis est *actio huius hominis. Quarto,* quia operatio *proportionatur* virtuti et essentiae. Intellectivum autem hominis est *in sensitivo.* Et ideo propria operatio eius est *intelligere intelligibilia in phantasmatibus.* Species igitur aliorum intelligibilium intellectui nostro *non sunt innatae:* sed *essentia ipsa* sibi innata est.

Sicque manifestum est, quod scientiae, sicut et virtutes morales, sunt in nobis a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem et simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod aliter providit natura homini, aliter brutis. His enim, quia carent ratione, providit natura de

necessariis ad finem consequendum. Homini vero, quia habet rationem, quae collativa est, per quam potest ex principiis naturaliter cognitis colligere conclusiones, non providit de omnibus necessariis proxime et completive ad finem, sed *remote tantum, originaliter et secundum inchoationem in ipsa ratione.*

Ad secundum dicendum quod intellectus principiorum dicitur a natura, non quia pars talis habitus sit a natura et altera pars sit ab extra et ita eius inchoatio sit a natura, eius vero perfectio ab extra; neque quia tota illa qualitas intellectus sit congenita et coaeva intellectui: sed quia ex ipsa natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte. Scientia vero, si dicatur habitus naturalis, non dicitur nisi ratione cognitionis, quam statim a principio quis virtute luminis intellectus agentis habet de principiis universalibus omnium scientiarum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HOMO APPETITU NATURALI INNATO APPETAT SCIENTIAM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo appetitu naturali innato non appetat scientiam. Homo enim appetit scientiam appetitu intellectivo. Sed hic distinguitur ab appetitu naturali innato. Ergo homo non appetit scientiam appetitu naturali innato.

2. Praeterea, si homines appetitu naturali innato scire desiderarent, cum naturale desiderium vanum esse non possit, omnes homines studium scientiae impenderent: quod tamen est contra experientiam. Ergo homines non appetitu naturali innato scire desiderant.

3. Praeterea, natura est determinata ad unum: ergo et naturalis appetitus scientiae determinatus ad unam scientiam. Sed non omnes homines appetunt eandem scientiam, imo sunt aliqui omnino inepti ad unam, qui tamen ad aliam sunt aptissimi, ut videre est in pueris, qui, ut dicit Philosophus 6 *Ethic.* c. 8, mathematici esse possunt, non autem morales aut physici. Ergo appetitus scientiae non est naturaliter innatus.

Sed contra est quod Philosophus dicit 1 *Metaphys.* c. 1, quod omnes homines natura scire desiderant.

Respondeo dicendum quod homines appetitu naturali innato appetunt scientiam. Cuius ratio potest esse *triplex.*

Prima est, quia unaquaeque res naturaliter appetit *perfectionem sui;* unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est

id, quod est, in se consideratus sit *in potentia omnia* nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum, quae sunt, ante intelligere, ut dicitur 3 *de Anima:* sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.

Secunda est, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem, sicut calidum ad calefaciendum, et grave, ut moveatur deorsum. *Propria* autem *operatio* hominis, inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturale desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et consequenter ad sciendum.

Tertia est, quia oportet, quod beatitudo hominis sit *optima operatio* hominis. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum: quod est obiectum intellectus speculativi. Unde in tali operatione, sc. in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia unusquisque videtur esse id, quod est optimum in eo, ut dicitur 9 *Ethic.* c. 4, ideo talis operatio est maxime propria homini et maxime delectabilis. Cum ergo ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, nunquam beatitudinem obtinebit. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Et *ab ipsa prima institutione* natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Quia igitur homo huic bono increato coniungi non potest nisi per intellectus operationem, ideo naturaliter homo desiderat scientiam.

Ad primum ergo dicendum quod *duplex* est appetitus: *unus* animalis consequens apprehensionem vel sensitivam vel intellectivam: et hic in natura intellectuali est actus elicitus a voluntate et in natura sensitiva a sensu. *Alter* est naturalis, qui non sequitur apprehensionem et est inclinatio cuiuslibet potentiae in proprium bonum: et hoc modo inclinatio intellectus in scientiam, quae est *bonum proprium et perfectio ipsius,* dicitur appetitus naturalis innatus.

Ad secundum dicendum quod sicut frequenter, qui finem aliquem desiderat, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahitur vel propter difficultatem perveniendi vel propter alias occupationes, sic etiam, licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendunt, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi. Nam in homine respectu scientiae est contraria inclinatio, quia ex parte animae inclinatur ad hoc, quod cognitionem rerum desideret, ex parte vero naturae corporalis inclinatur ad hoc, ut laborem acquirendi scientiam vitet. Et ideo non est mirum, si

plurimi scientiae studium negligant. Id enim est secundum inclinationem corporis, non autem animae.

Ad tertium dicendum quod cum intellectus sit quaedam vis immaterialis, sicut et voluntas, respondet illi naturaliter aliquod unum commune, sc. verum vel ens vel quidquid est huiusmodi, sicut etiam voluntati respondet aliquod unum commune, puta bonum. Sub bono autem communi *multa bona particularia* continentur, ad quorum nullum intellectus, sicut et voluntas, determinatur. Quod vero quidam inepti sint ad aliquas scientias, aliqui apti, oritur *ex ratione individui.* Et in particulari, quod iuvenes sint inepti ad moralem atque adeo prudentes esse non possint, causa est, ut dicit Philosophus 6 *Ethic.* c. 8, quia prudentia est circa singularia, quae sunt nobis cognita per experientiam: iuvenis autem non potest esse expertus, quia ad experientiam requiritur multitudo temporis. Quod vero pueri mathematici esse possint, non metaphysici vel physici, causa est secundum Philosophum *ibidem,* quia mathematicalia cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus, quorum est experientia, et ideo ad cognoscendum talia non requiritur multitudo temporis; metaphysicalia vero, quippe quae excedunt sensum et imaginationem, non attingunt mente, licet ore dicant: quia nondum habent intellectum exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter multas mutationes naturae.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO APPETITU NATURALI ELICITO APPETAT SCIENTIAM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo appetitu naturali elicito non appetat scientiam. Quod enim quis odit, non appetit appetitu naturali elicito. Sed saepe veritatem, cuius cognitio est scientia, homines oderunt iuxta illud *ad Galat.* c. 4: ergo inimicus factus sum vobis verum dicens. Ergo homines non appetunt scientiam appetitu naturali elicito.

2. Praeterea, appetitus naturalis elicitus est tantum finis ultimi, sicut appetitus elicitus mediorum. Sed scientia non est ultimus finis hominis, sed est medium ad ultimum finem. Ergo homo non appetit appetitu naturali elicito scientiam.

Sed contra est quod Philosophus 1 *Metaphys.* c. 1 dicit, quod omnes homines naturaliter scire desiderant: quod maxime intelligit de desiderio elicito, quo magis amamus inter omnes sensus sensum visus, quia est perfectius cognoscitivus ceteris ob maiorem spiritualitatem in sua operatione, cum spiritualius et immaterialius immutetur, et est plurium differentiarum demonstrativus.

Respondeo dicendum quod *dupliciter* dicitur aliquid alicui naturale: *uno* modo *ratione principii,* quia sc. est secundum inclinationem naturae reduciturque in illam tamquam in primum principium. Et hoc modo appetitus elicitus hominis erga scientiam est naturalis homini. Est enim secundum inclinationem intellectus et voluntatis naturalem et reducitur in ipsam animam tamquam in primum principium, cum scientia sit eius mediata perfectio ab ipsa naturaliter appetita. *Secundo, ratione modi agendi,* puta cum determinatione seu necessario. *Dupliciter* enim voluntas ad aliquid determinatur: *vel* secundum exercitium actus, quia nimirum potest illud agere et non agere, *vel* secundum specificationem actus, quae est ex obiecto, quia sc. ita determinatur ad aliquid, ut non possit in eius oppositum.

Neutro autem modo voluntas appetitu elicito naturali seu necessario appetit scientiam. Non quidem *priori.* Nam eo modo voluntas in nullum obiectum tendit. Sicut enim aliquis potest de quocumque obiecto non cogitare, ita et potest actu non velle illud. Neque *posteriori* modo, quia voluntas tantum movetur necessario quoad specificationem ab obiecto sibi proportionato, a quo sc. vincitur eius possibilitas eique redditur subiecta quodque est fundamentum immobile, super quo fundatur omnis volitio mobilis aliorum particularium volitorum. Cuiusmodi est *universale bonum secundum omnem considerationem bonum atque perfectum bonum, nihil ei deficiens:* ut est beatitudo.

Non autem sic est scientia. Nam cum haec sit *particulare* bonum, habet adiunctum defectum cuiuscumque alterius boni, ratione cuius nequit scientia omnino superare potentiam voluntatis: quod tamen necessario requiritur ad hoc, ut illam necessario secundum specificationem moveat. Et consequenter potest voluntas illam repudiare, sicut et approbare, quatenus est bonum quoddam; potest enim in idem ferri *secundum diversas considerationes.* Et sic manifestum est, quod voluntas non appetit scientiam appetitu elicito naturali, sed libero, si modum agendi voluntatis spectemus. Appetit autem naturali elicito, si spectemus naturalem inclinationem ipsius primumque principium talis appetitus: quod est natura, puta anima.

Ad primum ergo dicendum quod veritas *dupliciter* potest considerari: *uno* modo *secundum se ipsam.* Et hoc modo quilibet amat veritatem; quilibet enim cognitionem veritatis desiderat, quae est ipsius Dei participatio. *Alio* modo *secundum effectum suum,* qui est manifestare. Et quantum ad hoc aliquis odit veritatem, inquantum sc. veritas manifestat eius iniquitatem, quam latere volebat. Et sic veritas diligitur ut manifestata, odio autem habetur ut manifestans. Et hoc vult D. Augustinus *Confess.* 10, cum ait, quod falli nolunt et fallere volunt, quia nimirum amant veritatem, cum se ipsam indicat, et oderunt eam, cum eos ipsa indicat.

Ad secundum dicendum quod particularia bona se habent ad bonum in communi sicut *media* ad finem. Sicut ergo voluntas non fertur

necessario in bona particularia, ita nec in media ad finem, praesertim illa, sine quibus haberi potest finis, quae sc. non sunt necessario connexa cum fine: cuiusmodi est scientia respectu beatitudinis, quae est finis humanae vitae; secus vero esse, vivere et intelligere.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DIFFICULTAS INTELLIGENDI SIT PARTIM EX REBUS ET PARTIM EX INTELLECTU

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod difficultas intelligendi non sit partim ex intellectu et partim ex rebus. Si enim difficultas intelligendi est ex rebus, maxime, quia habent minimum de entitate, ut sunt motus, tempus, vacuum, materia. Sed hoc modo etiam essent huiusmodi res difficiles intellectui divino. Ergo difficultas intelligendi non est ex rebus.

2. Praeterea, quod convenit rei secundum se, convenit illi, cuicumque comparetur. Sed cognoscibilitas convenit rei secundum se. Eatenus enim aliquid est cognoscibile, quatenus est ens; unde ens est proprium obiectum intellectus atque adeo primum intelligibile. Ergo si, quae sunt minimae entitatis, sunt difficile cognoscibilia in se, erunt etiam talia respectu intellectus divini. At hoc est falsum, ut patet. Ergo difficultas cognoscendi res minimae entitatis non est a rebus.

3. Praeterea, sicut dicit Philosophus 1 *de Coelo* c. 11, quanto minus est sensibile, tanto excellentiore virtute sensitiva indiget ad hoc, ut sentiatur. Sed eodem modo se habet intellectus respectu intelligibilis. Ergo difficultas intelligendi minus intelligibile non erit ex obiecto, sed ex intellectu, qui non est perfectus.

4. Praeterea, quod ea, quae secundum se sunt maxime sensibilia, difficile sentiantur a nobis, provenit ex hoc, quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur 3 *de Anima* c. 4. Ergo ea, quae secundum se sunt maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis; et consequenter difficultas in illis intelligendis non est ex rebus, sed ex nostro intellectu.

Sed contra est quod Philosophus 1 *min. Metaphys.* c. 1 docet, quod difficultas intelligendi est duobus modis, licet principaliter sit ex intellectu, non ex rebus.

Respondeo dicendum quod difficultas intelligendi partim oritur ex imperfectione intellectus nostri, partim ex defectu rerum.

Ad cuius manifestationem considerandum est, quod *dupliciter* est aliquid difficile ad intelligendum: vel *secundum se* vel *secundum*

nos. In omnibus enim, quae consistunt in quadam habitudine unius ad alterum, potest impedimentum dupliciter accidere: vel ex uno vel ex alio. Sicut si oculus impeditur a visione alicuius visibilis: aut quia est debilis, aut quia visibile est tenebrosum. Sic ergo cum cognitio veritatis consistat in habitudine intellectus ad intelligibile, poterit contingere, quod sit difficilis: vel propter defectum, qui est *in intellectu nostro,* vel propter defectum, qui est *in ipsis rebus.*

Et quod quantum ad aliquas res, eas nimirum, quae habent *esse deficiens et imperfectum,* ut motus, materia, vacuum et similia, difficultas in cognoscendo veritatem illarum oriatur *ex ipsis rebus,* probatur. Nam unumquodque est cognoscibile, inquantum est *in actu,* non autem inquantum est in potentia, ut dicitur 8 *Metaphys.* c. 9, et manifeste apparet tam inductione quam ratione.

Primo quidem *inductione* in *sensibilibus.* Non enim visus percipit coloratum in potentia, sed coloratum in actu; sicut nec actu percipit partes continui, ut docet Philosophus *de Sensu* c. 6, inquantum sunt in potentia, i. e. quatenus nondum sunt separatae, sed tantum percipit illas in potentia. Unde necesse est, quod minima pars aliqua lateat, puta millesima. Sicut etiam de sono parvum aliquid latet audientem, puta diesis, quod est minimum in melodia, distantia sc. inter tonum et semitonum. Et ita est in aliis sensibus, quod ea, quae sunt omnino parva, latent omnino sensum, quia sunt sensibilia in potentia, non autem in actu, nisi quando separantur. In *mathematicis* vero descriptiones Geometriae, ut dicitur 8 *Metaphys.* c. 9, per inventionem cognoscuntur secundum dispositionem figurarum in actu. Geometrae enim inveniunt verum, quod quaerunt, dividendo lineas et superficies; divisio autem reducit in actum, quod erat in potentia. Si enim omnia essent divisa, secundum quod requirit intentio veritatis, manifestae essent conclusiones quaesitae; sed quia in prima pertractatione figurarum sunt in potentia huiusmodi divisiones, ideo non statim fit manifestum, quod quaeritur. Similiter in *intelligibilibus* manifestum est, quod intellectus, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit, nisi quod est actu. Inde enim est, quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur 1 *Phys.* c. 7. Et in *substantiis immaterialibus,* secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc, quod sit in actu *per essentiam suam,* ita se habet ad hoc, quod sit in actu per essentiam suam intelligibilis, ut patet inducendo in omnibus intelligentiis. Prima enim, quia est *actus purus,* nulli omnino potentiae admixtus et completus secundum totam latitudinem entis, continens sc. in sua actualitate omnia actu eminentissimo, est intelligibilis per seipsam continens omnia intelligibilia: et sic per essentiam suam non solum intelligit se, sed etiam omnia alia, et nihil extra se intelligere potest. Aliarum vero intelligentiarum, puta *Angelorum* essentiae, quia sunt actus, non tamen puri nec completi, propterea ex eo, quod actus sunt in genere intelligibilium, per se ipsas intelligibiles

sunt; ex eo vero, quod non sunt actus puri, sed potentiae permixti, non continent omnia intelligibilia in seipsis actu, et consequenter, licet per suas essentias se intelligant, non tamen omnia per suas essentias cognoscere possunt, sed cognoscunt alia a se per earum similitudines. *Animae* demum *humanae* essentia, quia est pura potentia in genere intelligibilium, ideo illa neque sui ipsius neque aliorum cognitionem per seipsam facere nata est.

Secundo idem patet *ratione*. *Tum* quia eatenus aliquid est *ens et verum*, quatenus est actu. Non enim domus vel album sunt talia, nisi actu habeant rationem domus aut albi. Nihil autem potest cognosci nisi ens et verum et consequenter nisi actu sit. *Tum* quia, ut docet Philosophus 8 *Metaphys.* c. 9, *intellectus* actus est, et ideo ea, quae intelliguntur, oportet esse actu. Obiectum enim debet esse proportionatum potentiae et propterea ex actu cognoscitur potentia, inquit Philosophus *ibidem*. Facientes enim aliquid actu cognoscunt, ut patet in mathematicis descriptionibus. Quia ergo illa, quae habent esse deficiens et imperfectum, ut tempus, vacuum et alia praedicta, propter imperfectionem sui esse secundum seipsa sunt parum cognoscibilia, ut dicit Boethius in lib. *de Duabus Naturis*, ideo difficile cognoscibilia sunt ab intellectu.

Quod vero quantum *ad alias res*, quae nimirum sunt *maximae entitatis*, ut quae sunt a materia separatae, difficultas cognoscendae veritatis illarum oriatur *ex defectu et imperfectione nostri intellectus*, non ex ipsis rebus, ita ut illae secundum se quidem maxime sint cognoscibiles, non tamen quoad nos, sic probatur. Ut enim docet Philosophus 2 *Metaphys.*, ita se habet intellectus noster ad manifestissima naturae, cuiusmodi sunt entia abstracta, sicut oculi vespertilionum ad lucem solis. Cuius ratio est, quia cum intellectus noster possibilis sit in potentia ad omnia intelligibilia, ad hoc quod actu intelligat, oportet quod in actum reducatur *per aliquas species*. Nam anima humana est ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participans de virtute intellectiva. Est enim secundum naturam suam *actus corporis*, licet eius potentia intellectiva non sit actus organi: unde et habet naturalem aptitudinem *ad cognoscendam corporalium et sensibilium veritatem*. Impossibile igitur est, quod anima corpori unita cognoscat de veritate rerum nisi per species acceptas a sensibus et illustratas lumine intellectus agentis, quia sicut dicit Philosophus 3 *de Anima* c. 7, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum. Cum ergo non possint per sensus recipi species perfecte repraesentantes res a materia abstractas, quia tales species sunt *improportionabiles* et quasi alterius generis a praedictis rebus, inde est, quod intellectus noster difficile potest illas cognoscere.

Unde colligitur, quod immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae *in essentiam divinam*, quia immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem

alicuius rei intellectualis, unde quidditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicuntur de sensibilibus et de essentia divina. Et similiter non est possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum *in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat: tum* quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum, quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas; *tum* etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Nec oportet, si dicimus: Deus est *esse tantum,* ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale seu commune, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut *nulla sibi additio fieri possit.* Unde *per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse.

Unde manifestum est, quod difficultas cognoscendi partim est ex ipsis rebus, partim ex intellectu nostro, quamvis *principaliter,* ut dicit Philosophus 2 *Metaphys.,* sit *ex parte intellectus.* Nam alioqui si esset, inquit, ex parte rerum, sequeretur, quod illa magis cognosceremus, quae sunt magis cognoscibilia secundum naturam suam, quae nimirum sunt maxime in actu, entia sc. immaterialia et immobilia: quae tamen sunt nobis maxime ignota.

Ad primum ergo dicendum quod illa, quae habent esse deficiens, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione *agendi.* Non autem ita est de intellectu divino, quippe qui non accipit scientiam a rebus, ut manifeste patet ex diversa habitudine, quam habet ad rem similitudo rei, quae est in intellectu nostro, et similitudo rei, quae est in intellectu divino. Illa enim, quae est in intellectu nostro, est accepta *a re, secundum quod res agit in intellectum nostrum.* At vero similitudo rei, quae est in intellectu divino, est *factiva* rei, secundum quod quodcumque esse habet in se sive forte, sive debile. Et ideo perfectissime et facillime Deus per illam cognoscit res materiales, sicut difficillime noster intellectus easdem cognoscit per suam.

Ad secundum dicendum quod ea, quorum ratio consistit in proportione et habitudine ad aliquid, non possunt esse eadem quantum ad omnia, sicut patet, quod non est idem sanum et bonum hominibus et piscibus. Ratio autem cognoscibilitatis consistit *in proportione et habitudine ad potentiam cognoscitivam.* Cognoscibile enim est, cuius est potentia cognoscitiva, sicut intelligibile est, cuius est intellectus, ut dicitur 4 *Metaphys.* c. 15. Et ideo *non est eadem ratio cognoscibilitatis et intelligibilitatis in rebus respectu omnium intellectuum.* Nam eatenus est aliquid cognoscibile ab intellectu divino, quatenus est terminus et effectus cognitionis ipsius; nam scientia, quam habet Deus de rebus, est similis scientiae artificis: est enim *causa rerum,* sicut artifex artificiatorum. At scientia nostra est

causata a rebus, non illarum causa. Quando ergo dicitur, quod unumquodque est cognoscibile, quatenus est ens: *verum est causaliter, propter fundamentum respectus intelligibilitatis in re ad intellectum.* Nihil enim est intelligibile nisi ens. Nam illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens, sc. ens, quod est *primum per communitatem,* cum sit idem per essentiam rei cuilibet, et *hoc ens nullius proportionem excedit,* et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur et fundat respectum intelligibilis ad intellectum. Est autem *falsa praedicta propositio,* si sumatur *formaliter: nam aliquid est formaliter intelligibile per respectum intelligibilitatis;* sicut Petrus v. g. est per generationem activam causaliter pater, est autem formaliter per respectum paternitatis.

Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de visu et de intellectu. Nam cum visus sit *potentia organica,* potest debilitari et confortari ex diversa dispositione organi. Et similiter visio potest reddi facilis vel difficilis ex tali dispositione organi, et non tantum ex parte visibilis sic vel sic distantis aut tantae quantitatis. Intellectus autem *inorganicus* est: et ideo non variatur facilitas vel difficultas intelligendi rem materialem ex parte intellectus, sed ex parte rei potentialis parum motivae intellectus nostri.

Ad quartum dicendum quod requiritur aliqua *proportio* obiecti ad potentiam cognoscitivam et activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo sunt improportionata intellectui humano secundum praesentem statum entia abstracta, ut non possint ab eo nisi difficillime intelligi.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HOMO DOCERE ALIUM POSSIT

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere. Nam si homo docet, non nisi per aliqua signa sensibilia. Sed per signum non potest deveniri in rerum cognitionem, quia rerum cognitio potior est quam signorum: cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem, effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum: et sic non potest eum docere.

2. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia, ut patet. Ergo unus homo alium docere non potest.

3. Praeterea, si homo est verus doctor, oportet, quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur *Ioh.* 1; unde et solus Deus magister dici debet, iuxta illud *Matth.* 23: nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus.

Sed contra est quod unumquodque tunc est perfectum, quando potest sibi simile generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo, qui habet scientiam, potest alium docere.

Respondeo dicendum quod unicuique homini inest *quoddam principium scientiae,* sc. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Duplex est autem modus acquirendi scientiam. *Unus ab interiori principio,* quando naturalis ratio *per seipsam* devenit in cognitionem ignotorum: et hic modus dicitur *inventio. Alius ab exteriori principio,* quando rationi naturali aliquis *exterius* adminiculatur: et hic modus dicitur *disciplina. Eodem* vero modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri *exponit per signa.* Et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, inquantum medicus est minister naturae, quae principaliter operatur confortando naturam et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem: ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio *operatione rationalis naturae illius.* Et hoc est docere.

Absque dubio igitur potest quidem aliquis per lumen rationis sibi inditum absque exterioris doctrinae adminiculo vel magisterio devenire in cognitionem multorum ignotorum, sicut patet in omni eo, qui per inventionem scientiam acquirit; et quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior *ex parte recipientis scientiam,* inquantum designatur habilior ad sciendum: tamen *ex parte scientiam causantis* est modus perfectior per doctrinam. Nam docens, qui explicite totam scientiam novit, *expeditius* potest

ad scientiam inducere, quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiae principia in quadam communitate. Doctrina ergo importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro. Unde oportet, quod ille, qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in altero causat, explicite et perfecte.

Unde et quilibet docens *ex his, quae discipulus novit,* ducit eum in cognitionem eorum, quae ignorabat, secundum quod dicitur 1 *Poster.*, quod omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistente fit cognitione. Ducit autem magister discipulum *ex praecognitis* in cognitionem ignotorum *dupliciter*. *Primo* quidem proponendo ei aliqua *auxilia* vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest, vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. *Alio* modo, cum *confortat* intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae: sed inquantum proponit discipulo *ordinem* principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere.

Et ideo dicit Philosophus 1 *Poster.*, quod *demonstratio* est syllogismus *faciens scire,* et per hunc modum ille, qui demonstrat, auditorem scientem facit. Illud enim idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte. Si autem aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte *opinionem* vel *fidem:* quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea, quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda, aliis autem assensum praebere potest vel non.

Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis: unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat, quod solus Deus est, qui *interius et principaliter* docet. Et sic patet, quomodo unus homo alium docere dicitur et eius esse magister.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, sc. principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur et applicantur ad alia. Ex sensibilibus autem signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam. *Proximum ergo scientiae effectivum* non sunt signa, sed *ratio discurrens a principiis in conclusiones.*

Ad secundum dicendum quod certitudinem scientiae habet aliquis a solo Deo, qui nobis *lumen rationis* indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur tota scientiae certitudo: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens, ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad tertium dicendum quod homo *verus et vere doctor* dici potest et veritatem docens et mentem quidem illuminans: non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis *coadiuvans* ad scientiae perfectionem per ea, quae exterius proponit. Homo enim docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est *principalis* causa scientiae. *Utrumque* autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur: qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur: qui docet hominem scientiam: inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur. Spiritualis autem doctrinae et fidei *primus et principalis doctor* est Christus. Unde prohibemur hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit: quasi in hominum sapientia spem ponentes et non magis de his, quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes. Circa quod Apostolus dicit 1 *ad Tim.* c. 2: in quo positus sum ego praedicator et apostolus *doctor gentium in fide et veritate.*

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HUMANO GENERI FIDES SIT NECESSARIA

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod humano generi fides non sit necessaria. Nam naturam humanam Deus in sua conditione perfecte instituit, sicut dicitur *Deut.* 22: Dei perfecta sunt opera. Sed ex his, quae menti humanae in sua conditione sunt indita, non potest homo pertingere ad ea, quae sunt fidei, cognoscenda. Cum ergo perfectum dicatur aliquid, cui nihil deest eorum, quae debet habere, videtur, quod homo fide non indigeat.

2. Praeterea, unusquisque sapiens ad perveniendum in finem viam eligit breviorem. Sed difficilius videtur creaturae, ea, quae super rationem sunt, credere, et valde periculosum hominibus: cum multi a statu salutis decidant per hoc, quod non credunt. Ergo videtur, quod Deus, qui est sapientissimus, non debuit viam fidei praeparare hominibus ad salutem.

3. Praeterea, malum hominis est, praeter rationem esse. Sed homo fidei inhaerens a ratione discedit et in hoc etiam assuescit rationem contemnere. Ergo videtur, quod via illa sit hominibus mala.

Sed contra est quod id, sine quo non potest conservari humana societas, est homini maxime necessarium, et toti generi humano, cum homo sit animal politicum. Sed sine fide humana societas servari non potest, quia oportet, ut unus homo alteri credat in promissis et in testimoniis et in aliis huiusmodi, quae sunt necessaria homini ad commanendum. Ergo fides humano generi est maxime necessaria.

Respondeo dicendum quod *ex duobus* potest contingere, quod aliquid *non sit apparens humano intellectui:* sc. ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium et ex defectu intellectus nostri.

Ex defectu quidem rerum, sicut in singularibus et contingentibus, quae a nostris sensibus sunt remota, sicut facta hominum et dicta et cogitata: quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii ignota. Et quia in convictu hominum unus homo oportet quod alio utatur *sicut seipso,* in quibus ipse sibi non sufficit: ideo oportet, quod stet illis, quae alius scit et sunt sibi ignota, sicut his, quae ipse cognoscit. Et inde est, quod in hominum conversatione est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credit; et hoc est iustitiae fundamentum: et inde est, quod nullum mendacium est sine peccato, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariae derogetur.

Ex defectu vero nostro sunt non apparentia, ut res divinae et necessariae, quae sunt secundum naturam maxime notae. Unde ad horum inspectionem non sumus statim in principio idonei, cum oporteat ex minus notis et posterioribus secundum naturam ad magis nota et priora naturaliter pervenire. Sed quia ex nullo horum, quae ultimo cognoscimus, sunt nota ea, quae primo cognoscimus, oportet nos etiam primo aliquam notitiam habere de illis, quae sunt per se magis nota: *quod fieri non potest nisi credendo.* Et hoc patet in ordine scientiarum: quia scientia, quae est de causis altissimis, sc. Metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum; et tamen *in scientiis praeambulis* oportet, quod supponantur quaedam, quae in illa plenius innotescunt. Unde *quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere.*

Quod etiam hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid *de imperfecto ad perfectum* adduci nisi per actionem alicuius perfecti. Nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte, sed primo quidem imperfecte, postea perfecte et sic deinde, quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus, quae per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus *in operibus humanis et praecipue in disciplinis.* In principio enim homo imperfectus est in cognitione. Ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur,

indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat, quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum, quae sub scientiam cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei, qui instruitur, tradit rationes subtilium, de quibus instruere intendit, sed tradit ei quaedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur, discipulus nescit, sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod *oportet addiscentem credere:* aliter enim ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi sc. *supponeret* ea, quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest.

Ultima autem *perfectio,* ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione. Ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est. Unde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae *manuducatur* ad perveniendum in perfectam cognitionem. Et sic necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam statim in principio fidem divinorum habere; quae plene cognoscenda exspectantur in ultima perfectione humana.

Quorum *quaedam* talia sunt, quod *in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non possit,* quae totaliter vim humanae rationis excedunt, sed eorum plena cognitio exspectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo; sicut trinitas et unitas Dei. Et ad hanc cognitionem homo perducitur non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia. Unde oportet, quod ad huiusmodi etiam scientiae perfectionem quaedam suppositiones ei primo *credendae* proponantur, ex quibus dirigatur in plenam cognitionem eorum, quae a principio credit, sicut etiam in aliis scientiis accidit, ut dictum est. Ista igitur oportet credere, quamdiu in statu viae sumus, videbimus autem ea perfecte in patria.

Quaedam vero sunt, ad quae *etiam in hac vita* perfecte cognoscenda possumus pervenire per viam rationis; sicut illa, quae de Deo demonstrative probari possunt. Et horum quamvis possit haberi scientia et a quibusdam habeatur, tamen a principio necessarium est habere fidem: propter *quinque* rationes. *Primo propter profunditatem et subtilitatem materiae,* per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Ista enim cognoscibilia sunt remotissima a sensibus. Unde ne sit homo sine qualicumque horum cognitione, provisum est ei, ut saltem per fidem divina cognoscat. *Secundo propter imbecillitatem intellectus humani a principio.* Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine. Et ideo ut nullum tempus sit vacuum a Dei cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. *Tertio propter multa praeambula,* quae exiguntur ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis. Exigitur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum *omnium finis* sit cognitio divinorum: quae quidem praeambula paucissimi non nisi

in longissimo tempore comprehendunt vel consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione remaneat vacua, provisa est ei divinitus via per fidem. *Quarto* quia multi hominum *ex naturali complexione* sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam secundum rationem. Unde ut hi divina cognitione non careant, provisa est via fidei. *Quinto propter occupationes plurimas,* quibus oportet homines occupari ad providendum necessaria vitae. Unde impossibile est, quod omnes consequantur per viam rationis id, quod est de Deo necessarium ad cognoscendum. Et propter hoc est via fidei procurata. Unde patet, quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcunque tempus et absque dubitatione et errore.

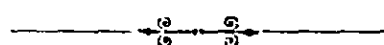
Ad primum ergo dicendum quod Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae: quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia, quae sunt suae naturae debita, inquantum ad illum finem consequendum, qui est in potestate naturae, dantur principia sufficientia, quae sunt *causa illius finis.* Ad finem autem, qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sunt causa finis, sed quibus homo est *capax eorum, per quae pervenitur ad finem.* Et quia *ab ipsa prima institutione* natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate: ideo non oportet, quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, sed supra debitum naturae adduntur humano generi aliquae perfectiones ex sola gratia divina: inter quas est fides. Unde *posse habere fidem naturae est hominum,* habere autem est gratiae fidelium.

Ad secundum dicendum quod cuilibet in beatitudinem tendenti necessarium est cognoscere, in quibus beatitudinem quaerere debeat et qualiter. Sed hoc *facilius fieri non potest quam per fidem:* cum rationis inquisitio ad talia pervenire non possit nisi multis praecognitis, quae non est facile scire. *Nec etiam potuit cum minori periculo, cum humana inquisitio propter imbecillitatem intellectus nostri sit facilis ad errorem.* Et hoc etiam aperte ostenditur ex ipsis philosophis, quia per viam rationis finem humanae vitae quaerentes et modum perveniendi in ipsum non invenientes *in errores multiplices et turpissimos* inciderunt, adeo sibi invicem dissentientes, ut vix duorum aut trium esset de his per omnia communis una sententia: cum tamen per fidem videamus in unam sententiam etiam *plurimos convenire populos.*

Ad tertium dicendum quod vivere secundum rationem est bonum hominis, inquantum est homo. Vivere autem praeter rationem potest *uno* modo sonare in defectum, sicut est in illis, qui vivunt secundum *sensum:* et hoc est *hominis malum. Alio* modo potest sonare in excessum, ut cum homo divina gratia adducitur in id, quod est *supra*

rationem: et sic praeter rationem vivere non est hominis malum, sed *bonum supra hominem.* Et talis est cognitio eorum, quae sunt fidei: quamvis et ipsa fides non omnibus modis sit praeter rationem. Hoc enim naturalis ratio habet, quod assentiendum est his, quae a Deo dicuntur. Et hinc est, quod dicitur *Is.* 54: Ponam universos filios tuos *doctos a Domino.*

Haec autem de rebus logicis dicta sint ad Angelici quidem Doctoris laudem honoremque Immaculatae Virginis Mariae, ad solius vero Dei gloriam: qui signavit super nos lumen vultus sui et dedit laetitiam in cordibus nostris. Amen.



INDEX

QUAESTIONUM ARTICULORUM FONTIUM

QUAESTIO II

Pagina

QUAESTIO III

QUAESTIO IV

QUAESTIO VIII

QUAESTIO IX

QUAESTIO X

QUAESTIO XI

QUAESTIO XII

QUAESTIO XV

QUAESTIO XVI

QUAESTIO XVII

QUAESTIO XVIII

QUAESTIO XIX

QUAESTIO XX

QUAESTIO XXI

QUAESTIO XXII

QUAESTIO XXVI

QUAESTIO XXVII

QUAESTIO XXVIII



B
765
T5L8
1901

155247
Englert
Logica

McKeon

B
765
.T5L8
1901

Englert
Logica

155247

JUN 25 1956 Cat, Do. lt.
JUN 28 1956

B
765
.T5
19

RY

